



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior

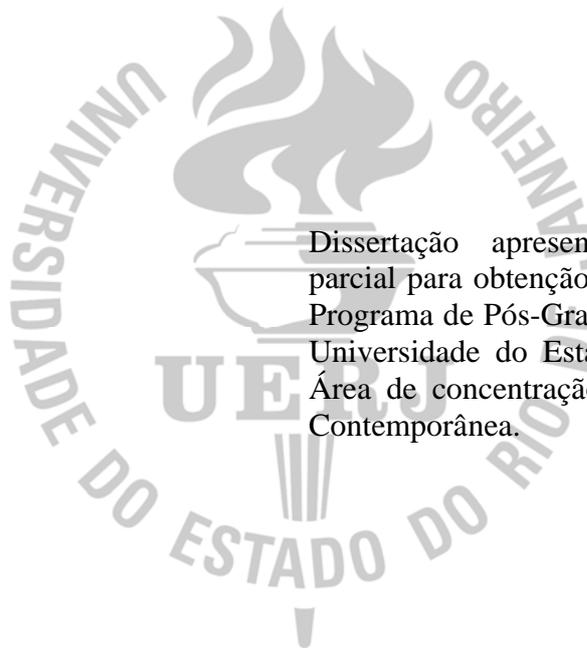
**Da realidade à verdade: a crítica de Martin Heidegger à fundamentação
metafísica da verdade proposicional**

Rio de Janeiro

2009

Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior

**Da realidade à verdade: a crítica de Martin Heidegger à fundamentação
metafísica da verdade proposicional**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

H465 Ferreira Júnior, Paulo Cesar.
Da realidade à verdade: a crítica de Martin Heidegger a fundamentação metafísica da verdade proposicional/ Paulo César Ferreira Júnior. – 2009.
168 f.

Orientador: Marco Antonio dos Santos Casanova.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Heidegger, Martin, 1886 – 1976. 2. Filosofia alemã – Teses 3. Metafísica – Teses. 4. Verdade – Teses. 5. Realidade – Teses. I. Casanova, Marco Antonio dos Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Paulo Cesar Gil Ferreira Júnior

**Da realidade à verdade: a crítica de Martin Heidegger à fundamentação metafísica da
verdade proposicional**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em: 03 de março de 2009

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^a. Dr^a. Izabela Aquino Bocayuva
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Fernando José de Santoro Moreira
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Rio de Janeiro

2009

DEDICATÓRIA

**À minha mulher, amor da minha vida.
Aos meus pais, pela dedicação à minha formação.
Ao meu irmão, meu melhor amigo.**

AGRADECIMENTOS

À minha família e aos meus tão queridos amigos – pelo envolvimento sincero e apoio incondicional, nos bons e nos maus momentos.

Ao meu orientador, Prof. Marco Antonio Casanova – pelo estímulo e rigor na elaboração deste trabalho.

À professora Lílian do Valle e aos companheiros dos grupos de estudos da Faculdade de Educação – com quem tanto aprendi.

Aos professores, funcionários e colegas do PGFIL e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, portanto, que ela é a arte de pensar.

Hans-Georg Gadamer

RESUMO

FERREIRA JÚNIOR, Paulo Cesar. *Da realidade à verdade: a crítica de Martin Heidegger à fundamentação metafísica da verdade proposicional*. 168f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Esta dissertação possui como tema central a investigação da tese de Martin Heidegger a respeito do caráter derivado da verdade proposicional com relação ao que é por ele concebido como o fenômeno originário da verdade. A interrogação sobre um horizonte mais originário da noção de verdade advém da convicção de Heidegger com respeito à negligência dos autores da tradição filosófica quanto à necessidade de uma fundamentação ontológica para a verdade proposicional. A raiz metafísica da verdade proposicional se encontraria no pressuposto aristotélico da substância (ou)si/a) como categoria fundamental do ser dos entes em geral. Heidegger, portanto, procurará desconstruir a noção de uma realidade constante e auto-subsistente como o fundamento ontológico da concepção hegemônica de verdade. A substancialidade do ser, até então, uma evidência inquestionável, passa agora a ser articulada pelo ser humano social e historicamente situado. Isso quer dizer que, de alguma forma, a concepção do ser como substância, ou presença constante, precisa ter sido estabelecida pelo ser humano e incorporada na história da filosofia de modo a se tornar a fundamentação metafísica da verdade. Todavia, Heidegger adverte que o estabelecimento da ontologia da substancialidade não é o resultado de uma simples escolha teórica humana. Ao contrário, essa fundamentação teórica estaria condicionada pelo próprio modo de ser do humano enquanto existente no mundo.

Palavras-chave: Verdade. Realidade. Enunciado. Ser. Mundo. Lo/goj. Ou)si/a.

ABSTRACT

This dissertation holds as a central theme the investigation of Martin Heidegger's thesis with respect to the derivative character of propositional truth in relation to what is considered by him as the originary phenomenon of truth. The interrogation about a more originary horizon of the notion of truth arises from Heidegger's certitude in respect to the negligence of the authors of philosophical tradition towards the necessity of an ontological grounding to propositional truth. The metaphysical roots of propositional truth would be in the Aristotelian presumption of substance (Oυ)σι/α) as fundamental category of the being of entities in general. Therefore, Heidegger will try to deconstruct the notion of a constant and self-subsistent reality as an ontological ground to the hegemonic conception of truth. The substantiality of being, till then, unquestionable evidence, is now articulated by the historically situated human being. It means that, somehow, the conception of being as substance, or constant presence, should have been established by human beings and incorporated in the history of philosophy in such a way that it became a metaphysical grounding of truth. Nevertheless, Heidegger warns that the establishing of the ontology of substantiality is not the result of a simple theoretical human choice. On the contrary, this theoretical grounding would be conditioned by the very mode of being of humans as existents in the world.

Keywords: Truth. Reality. Assertion. Being. World. Lo/goj. Oυ)σι/α.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	ENUNCIADO E LO/GOS ORIGINÁRIO	19
1.1	Exposição preliminar do problema da concordância	19
1.2	O caráter mostrador e a leitura lógica do enunciado	23
1.3	A manifestação originária da verdade no discurso	28
2	A CONDUÇÃO DA PERGUNTA PELO “COMO” HERMENÊUTICO AO FENÔMENO ORIGINÁRIO DO MUND	35
2.1	Ser-aí e ontologia fundamental	35
2.2	Destruir a história da ontologia para conquistar sua historicidade originária	40
2.3	A tendência encobridora do lo/goj cotidiano do ser-aí e a transformação da filosofia em metafísica	52
3	O CONCEITO HEIDEGGERIANO DE FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO PARA A INVESTIGAÇÃO ONTOLÓGICA	62
3.1	Elucidação do método fenomenológico	62
3.2	A radicalização dos conceitos de fenômeno e lo/goj	66
3.2.1	<u>O fenômeno que não se mostra</u>	66
3.2.2	<u>O fenômeno do lo/goj e o lo/goj do fenômeno</u>	68
3.2.3	<u>A fenomenologia hermenêutica</u>	72
4	FACTICIDADE E DESCERRAMENTO	75
4.1	A prioridade da hermenêutica da facticidade e o descerramento dos entes intramundanos	75
4.2	Da referência à mundanidade. O mundo como ponto de partida analítico e a chegada na mundanidade como conceito de base	84
4.3	Em-virtude-de e significância	91
5	A UNIDADE SEMÂNTICA DO ENUNCIADO	104
5.1	A gênese do símbolo no discurso	104
5.2	Formação de unidade e enunciabilidade dos entes	106
5.3	Raízes ontológicas do enunciado	111
5.4	O enunciado como discurso desvelador-velador	113
6	O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA VERDADE ENUNCIATIVA	119
6.1	A ou)si/a como fundamento implícito do lo/goj a)pofantiko/j e sua	

	visualização explícita no o(rismo/j	119
6.2	A ou)si/a como horizonte fundamental do enunciado em Aristóteles	122
6.3	Origens das significações terminológicas da ou)si/a	128
6.4	A pergunta pela ou)si/a e o problema da contradição	140
7	SOBRE A POSSIBILIDADE DA REALIDADE E A REALIDADE DA POSSIBILIDADE	147
7.1	A potência como iminência do ato	147
7.2	Lo/goj e abertura	157
8	CONCLUSÃO	161
	REFERÊNCIAS	164

INTRODUÇÃO

Esta dissertação possui como objetivo primordial refletir sobre a tese de Martin Heidegger a respeito do caráter derivado da verdade proposicional com relação ao que é por ele concebido como o fenômeno originário da verdade. A interrogação sobre um horizonte mais originário da noção de verdade advém da convicção de Heidegger com respeito à negligência dos autores da tradição filosófica quanto à necessidade de uma fundamentação ontológica para a verdade proposicional. Esta convicção configura uma espécie de ferramenta hermenêutica com a qual Heidegger se permitirá promover uma crítica sistemática de toda a tradição filosófica.¹ A investigação ontológica do problema da verdade se faz necessária na medida em que, para Heidegger, a concepção hegemônica do que seja a verdade se apóia em um preconceito² ainda não devidamente esclarecido, isto é, o de que a verdade é uma propriedade do juízo, ou proposição.³ Heidegger diz: “A tese da lógica e da teoria do conhecimento tradicionais em sentido maximamente amplo é a seguinte: a verdade é uma propriedade do enunciado” (HEIDEGGER, 2008, p. 53).⁴ O trecho citado de imediato já nos chama a atenção para uma série de problemas. Em primeiro lugar, Heidegger diz que a tese tradicional da verdade enquanto uma propriedade do enunciado é uma tese da lógica e da teoria do conhecimento. Ora, é evidente que, se Heidegger sustenta que essa concepção tradicional representa um caráter derivado da verdade, sua interrogação a respeito de uma noção mais originária precisa extrapolar o âmbito de análise da lógica e da teoria do conhecimento. Essa constatação, todavia, não tem sua origem em uma opinião arbitrária sobre o procedimento analítico da lógica e da epistemologia. O que acontece

¹ A própria palavra “tradição” é uma ferramenta utilizada por Heidegger do modo mais abrangente possível, pois nela reside não apenas um significado denotativo, como também uma intenção explícita de caracterizar todo um modo de questionamento, que, em última instância, se mostra uniforme. É evidente que, à primeira vista, essa estratégia parece por em perigo o rigor analítico necessário à investigação filosófica, todavia, o que Heidegger pretende mostrar é que sem um princípio hermenêutico prévio, não há nem mesmo a possibilidade de qualquer interpretação. Na verdade, as idiosincrasias heideggerianas revelam muito sobre o seu pensamento, pois o que ele quer provar, neste caso especificamente, é que a “tradição” pode ser tomada enquanto tal à medida que ela não teria problematizado o fato de já ter partido de um pressuposto hermenêutico. Aderiremos aqui ao uso que Heidegger faz do termo “tradição” e de seus derivados, com as ressalvas necessárias a respeito de sua problematicidade.

² O termo preconceito deve ser despidido aqui de sua conotação pejorativa usual. Preconceito (*Vorurteil*) significa, para Heidegger, o horizonte semântico prévio sem o qual toda e qualquer possibilidade de discurso ficaria comprometida. A própria palavra alemã para preconceito, “*Vorurteil*”, quer dizer, literalmente, juízo prévio, ou aquilo que vem antes do juízo. Sobre a noção de preconceito em Heidegger, cf. DAHLSTROM, Daniel O. *Heidegger’s concept of truth*. Boston: Cambridge University Press, 2005, pp. xv-xxvi.

³ Aqui vale mais uma ressalva. Heidegger utiliza os termos “proposição” (*Satz*), “juízo” (*Urteil*) e “enunciado” (*Aussage*) de uma forma um tanto indiscriminada. Entretanto, o termo “enunciado” pode possuir um sentido mais originário que não apenas o de um juízo cognitivo, de modo que Heidegger também utiliza por vezes o termo “enunciado proposicional” (*Aussagesatz*) para diferenciá-lo de “enunciado” em uma conotação dita mais originária, que abordaremos mais adiante.

⁴ Neste caso, “enunciado” tem o sentido genérico de uma proposição, ou juízo.

de fato é que a própria idéia de que o enunciado seja condição de possibilidade para algo como a “verdade” repercute em questões que exigem uma abordagem ontológica. É preciso, portanto, que identifiquemos alguns dos problemas essenciais implicados na concepção lógica de verdade. A identificação desses problemas assegura o ponto de apoio para onde se volta incessantemente a investigação heideggeriana sobre a noção de verdade.

A caracterização da verdade como propriedade do enunciado, isto é, enquanto resultado de um juízo, só pode ser obtida a partir da relação entre o que é enunciado no juízo e a realidade. O próprio juízo é sempre condicionado por uma relação entre aquele que o enuncia e aquilo que é enunciado, logo, sempre é necessária alguma projeção sobre o modo de ser do objeto do juízo proferido. Isto é o que permanece esquecido na tradição questionada por Heidegger, pois a verdade só pode ser considerada como uma propriedade restrita ao enunciado, se antes o objeto do enunciado for ele mesmo tomado como um ente dado de antemão (*Vorhandenheit*)⁵ e a realidade em geral for tomada como uma presença constante (*Anwesenheit*). Esta assunção do modo de ser da realidade como uma presença constante sustentadora dos enunciados reverbera na noção de verdade como concordância (*Übereinstimmung*) entre o juízo enunciado e o objeto, visto que agora o juízo tem assegurado um referencial comparativo. Ora, Heidegger procurará desconstruir essa noção de uma realidade constante e auto-subsistente, portanto, precisamente aquilo que conferira o fundamento seguro e inabalável da concepção hegemônica de verdade. A substancialidade do ser, antes uma evidência inquestionável, passa agora a ser articulada pelo ser humano social e historicamente situado. Isso quer dizer que, de alguma forma, a concepção do ser como substância, ou presença constante, precisa ter sido estabelecida pelo homem e incorporada na história da filosofia de modo a se tornar a fundamentação metafísica da verdade.

O cerne do problema, para Heidegger, está nesta espécie de encobrimento da interrogação sobre o modo de ser metafisicamente projetado da realidade que a tradição tomou como ponto de sustentação. Convém dizer que não há por parte de Heidegger pretensão alguma de reduzir a nada a concepção proposicional de verdade em nome de

⁵ A palavra alemã “*Vorhandenheit*” reúne o prefixo “*vor*”, que significa “antes”, “anterior”, “aquilo que vem na frente”, com o radical “*hand*”, que em português significa “mão”. “*Vorhand*” diz, portanto, “aquilo que já está dado de antemão”, o que remete para “aquilo que já está pronto antes do manuseio”, ou ainda, mais literalmente no uso idiomático do alemão, “aquilo que está diante das mãos”. Para não utilizar uma construção estranha ao nosso uso em português como “pré-manualidade”, ou “antemanualidade”, optamos pela tradução que mais pode se aproximar desse sentido no uso coloquial, isto é, “dado de antemão”. É preciso se fazer a advertência de que a presente dissertação fará uso das traduções brasileiras do texto de Heidegger, assim como, fará as citações pela paginação dessas traduções por motivo de maior praticidade. Todavia, podem surgir ocasionalmente alterações na tradução com base no texto original.

uma noção alternativa e mais legítima de verdade. Sua preocupação reside muito mais em garantir uma clarividência ontológica sobre as bases metafísicas em que se assenta a concepção tradicional de verdade, de modo a poder restabelecer seus limites e seu campo de aplicação.

Não empurraremos simplesmente para o lado essa concepção dominante já tão antiga e com uma significação mais do que amplamente difundida. A partir da clarificação positiva da essência da verdade precisamos encontrar sim, ao mesmo tempo, o fundamento para essa concepção dominante, e, com isso, conquistar a intelecção de seu direito relativo. Portanto, temos de mostrar duas coisas: em primeiro lugar, que a verdade tomada tradicionalmente como propriedade do juízo, como *adequatio intellectus et rei* [adequação do intelecto à coisa], está fundada em algo diverso, ou seja, que o que se toma como verdade no juízo é uma determinação autêntica, mas a possibilidade interna da verdade reside em algo mais originário. (HEIDEGGER, 2008, p. 52)

Apesar de seu caráter legítimo, a noção de verdade proposicional carregaria consigo uma ambigüidade estrutural ainda não devidamente elucidada e que remete para esse “algo mais originário”. Basicamente, a verdade proposicional é entendida como o resultado da cópula entre um sujeito “s” e um predicado “p” de um enunciado. No entanto, a relação de s com p só se sustenta com base naquilo *sobre o que* se constrói um enunciado, ou seja, com base no objeto do enunciado. Essas articulações levam Heidegger a distinguir duas formas de abordagem da verdade proposicional: 1 – A verdade pode ser considerada como uma relação predicativa, ou seja, como uma relação formal entre s e p; 2 – A verdade é oriunda de uma relação veritativa, onde o enunciado como um todo exprime uma relação de concordância entre o sujeito enunciador e o objeto.

A consideração da verdade como uma relação predicativa é característica da lógica, cujo objetivo está em submeter a noção de verdade à coerência formal, a qual Heidegger prefere chamar de correção. “Denomina-se, por sua vez, formal o que se acha assim livre do conteúdo objetivo e não é determinado pelo aspecto material do objeto do enunciado” (HEIDEGGER, 2008, p. 58). Essa relação depende de um processo de nivelamento do campo de objetos, de tal forma que a pergunta pela verdade se transfigura em uma pergunta pelas formas categoriais do julgamento válido. Segundo Heidegger, a relação veritativa, por outro lado, é particularmente privilegiada pela epistemologia moderna, pois, nessa abordagem, se imaginava que antes de tudo seria necessário assegurar-se quanto ao acesso do sujeito enunciador à objetividade, sem o que a relação predicativa ficaria comprometida em seus fundamentos. A relação sujeito-objeto é tomada, dessa forma, como o fundamento da verdade proposicional em geral,

no entanto, a distinção desses dois pólos teria lançado a teoria do conhecimento em uma querela sem fim sobre o acesso cognitivo à realidade. Para Heidegger, ambas as abordagens, em última análise, padecem do mesmo problema, qual seja, o esquecimento quanto aos pressupostos ontológicos subjacentes às suas concepções.⁶

A análise do caráter derivado da verdade proposicional, em suma, se insere no horizonte mais amplo da tão falada questão do sentido do ser. O primado da pergunta pelo sentido do ser constitui um esforço proposto por Heidegger a fim de colocar em cheque a trivialização a que esse sentido foi submetido. Dessa forma, é exatamente sobre essa trivialização que estão apoiados os problemas lógicos a respeito do caráter predicativo da verdade, bem como a tentativa da teoria do conhecimento de esclarecer a relação veritativa. A pergunta pelo ser abre caminho para uma concepção mais originária de verdade. Isso não significa, contudo, que Heidegger proponha uma investigação explícita acerca de alguma coisa como um ser em si mesmo, enquanto um ente superior e auto-subsistente, detentor de uma verdade maximamente legítima. Ao contrário disso, a pergunta pelo sentido do ser tem como objetivo problematizar aquela compreensão implícita que já nos permite julgar algo como verdadeiro ou falso. Mais do que preocupado com algo como “o Ser”, Heidegger, na realidade, se preocupa com a possibilidade de compreender.⁷ A verdade mais originária diz respeito aquilo que é condição de possibilidade para toda e qualquer forma de compreensão, portanto, ela não pode estar no juízo, visto que este já sempre necessita de um horizonte objetivo predeterminado. A investigação de Heidegger, em última análise, se dirige exatamente para o modo de constituição desse horizonte.

A hipótese forte de Heidegger afirma que a verdade proposicional corresponde a uma concepção derivada acerca do que seja a verdade. Entretanto, há uma evidente insuficiência em simplesmente se afirmar de forma categórica que a noção proposicional de verdade é derivada de uma verdade mais originária. Ora, Heidegger

⁶ Aqui deixaremos apenas indicada para um desdobramento futuro a importância da influência do pensamento neokantiano, principalmente o de Emil Lask, na análise heideggeriana sobre o problema da objetividade. Isso porque, Lask teria enxergado que é preciso reconciliar a lógica clássica e a epistemologia kantiana em favor de uma lógica transcendental. A idéia é que a matéria intuída tenha seu sentido submetido às formas lógicas transcendentalmente válidas, dessa forma, a captação intuitiva apenas forneceria uma singularidade material para um sentido determinado categorialmente. Para Heidegger, é como se o peso da herança aristotélica e kantiana impedisse Lask de realizar uma maior radicalização ontológica da noção de sentido, o qual é oriundo de um desvelamento não-categorial. Sobre isso, cf. CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the space of meaning. Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001. pp. 13-14; 37-92. Ainda sobre essa questão, cf. REIS, Róbson Ramos dos. *A dissolução da idéia da Lógica*. *Natureza humana* 5(2): 423-440, jul-dez. 2003. pp. 429-432.

⁷ Na Lição 11 de seu *Seminário sobre a verdade*, Ernildo Stein diz com propriedade que “compreender o ser é compreender o próprio compreender”. Cf. STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Vozes: Petrópolis, 1993.

reconhece a legitimidade e a coerência interna da definição tradicional. Não há em nenhum momento por parte de Heidegger, a insensata pretensão de promover algo como a derrubada da lógica, muito pelo contrário, ele nem mesmo entra no mérito das questões interiores ao pensamento lógico-formal.⁸ Se o problema não está na legitimidade da verdade proposicional e no pensamento lógico por si mesmo, qual é, então, o foco da crítica heideggeriana? Não poderia Heidegger simplesmente ter se dedicado a outras questões e deixado o problema da verdade proposicional a quem lhe seria de direito?

Pois bem, o problema está na questionabilidade do que se esconde por trás da tentativa de tornar o juízo condição de possibilidade para a descoberta do modo de ser primário dos entes. Ao querer fazer com que a verdade dos entes em geral apareça a partir de proposições, a lógica pode acabar extrapolando seu âmbito específico. Isso porque a totalidade originária dos entes, para Heidegger, não é teoricamente conceitualizável. Essa totalidade só pode ser apreendida de maneira implícita, enquanto o mundo do ser humano existente. Mundo aqui se refere a uma semântica específica, histórico-temporalmente instituída, que o ser humano já encarna necessariamente enquanto o “instrumental” para a descoberta dos entes em geral.⁹ “Mundo é a abertura do ente como¹⁰ tal na totalidade” (HEIDEGGER, 2003). Dito de maneira mais clara, o instrumental humano para a descoberta do modo de ser mais primário dos entes não é a razão, não são as categorias lógicas, em última análise, não é o juízo, mas sim o mundo. Imediatamente surge uma nova pergunta: Por que Heidegger precisa falar em termos de verdade? A noção de verdade originária como incorporação de uma semântica historicamente sedimentada, isto é, como descerramento (*Erschlossenheit*) de mundo,

⁸ Ainda resta ser mais bem esclarecido o motivo por que Heidegger praticamente negligencia os desenvolvimentos da lógica simbólica. As menções críticas de Heidegger a essa tradição são escassas e pontuais. Em um artigo de juventude, apesar de prestar a devida deferência aos avanços da lógica formal, Heidegger diz que a simbolização “obscorece os sentidos e flutuações de sentido dos juízos”, cf. HEIDEGGER, Martin. *GA I*. Frankfurt Am Main: Klostermann, 1978, p. 41. Em tempo, é necessário dizer que Frege estava consciente desse problema. Em *Über Begriff und Gegenstand*, Frege duela com os limites lingüísticos que desafiam as regras de intersubstituição dos símbolos. Em muitos casos, conceito e objeto podem se comportar de forma intercambiante, o que torna o contexto proposicional insuficiente para se distinguir o conteúdo signitivo de um símbolo. A respeito desse problema, cf. FREGE, Gottlob. *Über Begriff und Gegenstand*. Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie 16, 1892, pp. 192-205. Resta saber se isto implicaria a necessidade de se admitir um âmbito semântico pré-proposicional para a lógica, embaraço que Frege deseja evitar e que, para Heidegger, constitui um ponto de partida analítico positivo. Sobre isso, cf. WITHERSPOON, Edward. *Logic and the inexpressible in Frege and Heidegger*. Journal of the History of Philosophy, vol. 40, no. I (2002) pp. 89-113.

⁹ “Para Heidegger, a inteligibilidade do mundo, a ‘estrutura-como’ de toda a experiência, não é mais explicável em termos de categorias lógico-formais, em vez disso, ela se origina nos projetos historicamente situados, por meio dos quais nos orientamos no mundo”. CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the space of meaning*, p. 90.

¹⁰ Optamos aqui por manter a mesma tradução utilizada em *Ser e Tempo* para a palavra alemã “als”. Na edição brasileira de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, a palavra utilizada para traduzir o termo “als” é “enquanto”. Apesar de o vocábulo “enquanto” expressar mais adequadamente o sentido do alemão “als”, principalmente, incorporando seu sentido temporal, utilizaremos o termo “como” apenas para fins de padronização da tradução, visto que a versão brasileira de *Ser e Tempo* já sedimentou o referido termo.

nos termos utilizados por Heidegger em *Ser e Tempo*, não provocaria uma ampliação muito grande do conceito de verdade em detrimento do seu significado?¹¹

Heidegger atribui valor de verdade ao horizonte histórico-temporal do ser humano, porque ele pretende chamar a atenção precisamente para o fato de a concepção tradicional encobrir esse horizonte ontológico mais fundamental. Heidegger pretende, em outras palavras, apontar para o caráter metafísico da lógica. Ora, faz sentido para Heidegger falar em verdade de modo comparativo, pois o que ele está colocando em jogo, de fato, são duas concepções ontológicas distintas. Quando consideramos a lógica como a referência primordial na investigação da verdade, freqüentemente, passamos por cima do caráter problemático de sua ontologia de base. Heidegger busca elucidar, portanto, a regionalidade ontológica da lógica dentro do horizonte temporal mais amplo da chamada ontologia fundamental. A crítica heideggeriana à verdade proposicional possui como objetivo primordial “conquistar a intelecção de seu direito relativo”, e, dessa forma, evitar o engano de se utilizar uma abordagem lógica para tratar de problemas ontológicos, o que tende a provocar um escamoteamento desses problemas.

Na sua reflexão sobre os pressupostos ontológicos implicados na definição tradicional de verdade, Heidegger concede explicitamente um privilégio à abordagem veritativa com relação à predicativa. Isso se dá porque, a investigação da relação entre a proposição e seu objeto leva em conta a originariedade da questão sobre o acesso ao objeto, o que na relação predicativa está presente apenas de maneira implícita na maior parte dos casos.¹² O que temos, por enquanto, é que apenas a relação veritativa pode deixar em aberto o problema ontológico. Contudo, Heidegger identifica um fator preponderante para o impedimento de uma interpretação ontológica efetivamente radical, a saber, a consideração da relação veritativa a partir do binômio sujeito-objeto, consagrado pela modernidade. Segundo Heidegger: “com essa constatação trivial, [...] conquistou-se muito pouco quanto à caracterização da relação do enunciado com o objeto – ao contrário, ela tornou-se o tema de uma cadeia de problemas e teses questionáveis” (HEIDEGGER, 2003, p. 67). O problema do estabelecimento dessa relação é que ela canoniza de certa forma o preconceito metafísico, que concebe o ser enquanto substância. Essa cisão já parte de uma reificação que institui a diferença entre

¹¹ Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter, 1970. pp. 352-362.

¹² Deixamos aqui em aberto uma questão ainda por ser desenvolvida: Teria o maior interesse de Heidegger pelo debate com a lógica transcendental dos neokantianos, em detrimento da tradição lógico-analítica, algo a ver com o fato de os primeiros adentrarem um âmbito mais fundamental, isto é, o problema ontológico da própria constituição da objetividade?

uma subjetividade auto-subsistente, fonte dos juízos, e uma pretensa realidade exterior. O problema dessa distinção é que, além dela não resultar em nenhum esclarecimento ontológico, ela ainda faz do juízo uma espécie de anteparo entre o sujeito e o objeto. Entretanto, Heidegger diz:

Tudo se dá de maneira totalmente diversa: antes da enunciação da proposição já estamos imediatamente relacionados com a coisa mesma. Só podemos transformar em um “sobre-o-quê” possível de enunciação aquilo junto ao que já nos encontramos. (HEIDEGGER, 2003, p. 69).

O que precisamos manter continuamente em perspectiva é que de início já possuímos uma compreensão implícita das coisas, apenas pelo fato de já sermos em um mundo. Mais do que isso, essa compreensão implícita e não-problemática que temos das coisas, serve como nosso parâmetro para que possamos transformá-las em objetos de um enunciado. Pois bem, é aí que reside, para Heidegger, a raiz do problema. Dissemos anteriormente que mundo é a “abertura do ente como tal na totalidade”, ou que a verdade mais originária é o descerramento dessa totalidade. Todavia, Heidegger diz: “A ‘abertura do ente na totalidade’ nunca se deixa tomar como tal, mas permanece o ‘indeterminado, o indeterminável’” (HEIDEGGER, 2003, p. 367). Se a totalidade significativa que constitui nosso mundo nos fornece uma compreensão a princípio não-problemática dos entes, conceitualmente essa totalidade é extremamente problemática. No entanto, ao invés de tentar resolver o problema da conceitabilidade do mundo, Heidegger vai utilizar essa aparente carência como o motor essencial da ontologia. Isto quer dizer que as ontologias em geral, apesar de buscarem, legitimamente, conceber um fundamento determinado, devem se alimentar da indeterminação, ou abismo (*Abgrund*) que constitui seu fundamento.¹³

A concepção tradicional de verdade como verdade proposicional não tematiza suficientemente suas bases metafísicas, na medida em que já transformou a totalidade dos entes, a priori indeterminável, em uma substância. Para Heidegger, os problemas filosóficos em geral se desenvolveram ao longo da história sobre esse solo metafísico problemático, o que causou algo como um soterramento teórico da questão fundamental, a qual precisa ser reconquistada. Contudo, Heidegger não pode simplesmente atribuir a responsabilidade pela objetificação do ser a uma falta de visão dos autores da tradição sobre o caráter essencialmente provisório da abertura

¹³ A questão do fundamento não será tratada de forma explícita em nosso trabalho. Sobre isso, cf. HEIDEGGER, Martin. *Da essência do Fundamento*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

proporcionada pelo mundo. Da mesma forma, tampouco essa objetificação é resultado de uma opção teórica inicial aceita tacitamente no decorrer da história.¹⁴ O que teria motivado, portanto, o predomínio velado da metafísica da substância? De onde ela retira seu direito? Ora, ao invés de simplesmente buscar na teoria filosófica essa resposta, Heidegger vai buscá-la no próprio mundo. É o próprio modo como o ser humano se relaciona com os entes no mundo que deve elucidar o advento e a preponderância teórica da metafísica da substância.

Heidegger defende, dessa maneira, que a teoria tradicional da verdade tem seu suporte ontológico localizado em uma determinada compreensão de ser fornecida pelo mundo. Todavia, é evidente que essa compreensão de ser específica não poderia ter sido articulada teoricamente de maneira anônima. Cabe a Heidegger dizer, portanto, onde se encontra a origem explícita da ontologia de base que sustenta a concepção tradicional de verdade. Heidegger afirma que essa origem se encontra em Aristóteles.

Primeiramente, Heidegger ressalta que Aristóteles, “pai da lógica” (HEIDEGGER, 2001, p. 282), jamais teria pretendido que o lugar genuíno da verdade fosse o juízo. Ao invés de encarar a verdade enquanto algo acessível exclusivamente por intermédio do conhecimento, Aristóteles teria sido o primeiro pensador a reconhecer explicitamente que o problema da verdade é um problema primordialmente ontológico.¹⁵ Em outras palavras, se não esclarecermos o modo de ser daquilo que já pressupomos como verdadeiro, corremos o risco de nos confundir com pseudoquestões. Para Heidegger, esse é o cerne da crítica de Aristóteles a Platão, pois Platão teria misturado problemas ônticos com problemas ontológicos. Aristóteles teria descoberto que a abordagem de problemas relativos ao âmbito circunstancial da práxis não pode ser confundida com a abordagem relativa ao ente enquanto ente.¹⁶ Entretanto, Aristóteles não teria desenvolvido uma compreensão radical o suficiente do seu mundo a ponto de enxergar a circunstancialidade (ou seja, a temporalidade) que intermedia a apreensão do próprio modo de ser dos entes materiais. Em última análise, Aristóteles teria deixado a compreensão de ser fornecida pelo seu mundo cotidiano se inserir subrepticamente em sua ontologia.

¹⁴ A extensa exegese que Heidegger realiza ao longo de sua vida sobre os autores da tradição demonstra que, de maneira nenhuma, se pode simplesmente desprezar o valor da mesma. Heidegger precisa dos clássicos para corroborar seu pesado pressuposto hermenêutico da história do esquecimento do ser, bem como, para avaliar como a força dessa história resiste a eventuais descontinuidades.

¹⁵ Essa tese é longamente desenvolvida na sua preleção sobre o *Sofista* de Platão. Cf. HEIDEGGER, Martin. *GA 19*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

¹⁶ A crítica de Aristóteles é a de que Platão teria perseguido um fundamento eterno para aquilo que recusa essa possibilidade. Cf. HEIDEGGER, *GA 19*, op. Cit.

A título de introdução, pode-se dizer que o que se observa no mundo cotidiano das ocupações mais corriqueiras é que os entes e suas articulações são dotados de certa estabilidade. O mundo não se apresenta como uma seqüência de virtualidades soltas e desconexas, assim como, as coisas não são dotadas de uma instabilidade inicial que nos exija um esforço compreensivo contínuo. Para Heidegger, o que faltou a Aristóteles foi questionar mais detidamente essa estabilidade em seus fundamentos, ao invés de tomá-la como referencial ontológico. Aristóteles teria, portanto, importado inconscientemente para a sua ontologia a compreensão cotidiana de ser dos gregos, que, em geral, nas palavras de Heidegger: “tomam o ser como o estável (*ständige*)” (HEIDEGGER, GA 9, p. 246).

Dada a grande amplitude do problema proposto, se faz necessária, em primeiro lugar, a ressalva de que nosso ponto de partida e âmbito analítico se restringirá, tanto quanto for possível, ao modo como a questão do caráter derivado da verdade proposicional está colocada por Heidegger na primeira fase de seu pensamento.¹⁷ Advertimos, em segundo lugar, que Aristóteles será utilizado neste trabalho como o principal interlocutor de Heidegger. Apesar de ter produzido, principalmente na década de 1920, uma extensa bibliografia acerca da questão da verdade proposicional em diversos autores clássicos, o fato é que Heidegger enxerga na filosofia aristotélica o eixo ontológico em que se apóiam todos os autores de uma tradição que teria reconhecido na proposição o lugar primário da verdade. Por fim, é necessário ressaltar que o presente trabalho terá como *modus operandi* a análise das teses heideggerianas referentes ao problema da fundamentação metafísica do conceito tradicional de verdade. Na medida em que as obras de Heidegger entrarem em um diálogo mais direto com as de Aristóteles, veremos que o problema da ontologia da presença, mais especificamente da presentidade (ou)si/a), aparecerá reiteradamente. O peso decisivo da instituição dessa ontologia para a tradição requisitará, ocasionalmente, que nos detenhamos um pouco mais no próprio texto aristotélico. O trabalho é concluído com uma análise de Heidegger sobre os conceitos de du/namij e e)ne/rgeia em Aristóteles, por meio da qual procuraremos retornar à questão que deve se colocar de forma incessante para a filosofia: De que maneira o caráter dinâmico da realidade se converte em uma ontologia sobre sua quiddidade?

¹⁷ Não adentraremos aqui os pormenores da intrincada polêmica sobre a periodização do pensamento de Heidegger. Sobre a mudança de perspectiva de Heidegger na chamada “viragem” (*Kehre*), cf., por exemplo: RICHARDSON, William J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003, pp. 623-641.

1 ENUNCIADO E LO/GOS ORIGINÁRIO

1.1 Exposição preliminar do problema da “concordância”

A exposição do problema da concordância constitui o primeiro passo dado por Heidegger, por exemplo, na preleção sobre a *Lógica* e no parágrafo 44 de *Ser e Tempo* para apresentar a concepção tradicional de verdade e os fundamentos ontológicos que a sustentam. “A partir desses fundamentos, tornar-se-á visível o fenômeno *originário* da verdade” (HEIDEGGER, 2001, p. 281). No entanto, não é com a mera exposição desses fundamentos que esperamos atingir uma compreensão do fenômeno originário da verdade, mas sim através de uma análise cuidadosa do itinerário heideggeriano para chegar a essa compreensão.¹⁸ Passemos ao trecho em que Heidegger enumera as três teses que servem de referência para o modo como a tradição concebe a verdade:

Três teses caracterizam a apreensão tradicional da essência da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O “lugar” da verdade é o enunciado (o juízo). 2. A essência da verdade reside na “concordância” entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como “concordância”. (HEIDEGGER, 2001, p. 282).

Heidegger pretende mostrar que essas três teses de base da ontologia tradicional constituem assunções teóricas epigonais com relação à problemática ontológica originária. Desta forma, o que precisa ser demonstrado é que o lugar originário da verdade não é o juízo, e isso porque o juízo não é a ferramenta de descoberta de uma realidade exterior alheia ao homem. Em outras palavras, o problema do acesso à realidade e da certificação deste acesso por meio da avaliação da concordância entre o juízo e o objeto julgado deverá se mostrar como um falso problema. Finalmente, a opinião de Heidegger será corroborada pela análise fenomenológica do texto aristotélico, na qual se pretende deixar evidente a ausência da questão do acesso intelectual à realidade.

Na preleção sobre a *Lógica* Heidegger diz: “Essas três teses hoje e desde há muito tempo correntes são três preconceitos” (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 128). Em primeiro lugar, Aristóteles não diz simplesmente que a verdade é derivada do enunciado. O enunciado (a)po/fansij é um modo específico de manifestação do

¹⁸ Pode-se dizer nesse sentido que Heidegger adota um procedimento característico dos diálogos platônicos, onde se toma como ponto de partida a exposição de teses gerais amplamente aceitas para em seguida questioná-las e desmembrá-las em seus pressupostos menos evidentes à primeira vista.

discurso (lo/goj) que se caracteriza pela possibilidade de ser verdadeiro ou falso. Segundo Heidegger: “Verdade de um lado e ser-verdadeiro ou ser-falso de outro – são fenômenos completamente diferentes” (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 129). O fato de o enunciado carregar a possibilidade do “ou – ou”, do verdadeiro ou falso, de início já chama a atenção para sua diferença com relação a outras formas do discurso em geral como um pedido ou uma ordem. O problema é que a tradição instituída pelos pensadores medievais e cristalizada pelos modernos já interpreta o enunciado a partir do ponto de vista da teoria e acaba por compreendê-lo como o instrumento para a descoberta da verdade por parte dela. Essa interpretação não se dá por mero acaso, pois ela está conectada com o fenômeno da concordância expresso na segunda tese exposta por Heidegger. O problema central nessa noção de verdade enquanto concordância reside na separação efetuada entre o juízo e seu objeto, isso porque o que curiosamente acontece com essa abordagem é que a idéia tradicional de concordância tem como origem uma “discordância”, ou seja, uma separação abismal e insuperável entre um conteúdo real e outro ideal, que se traduz na clássica distinção entre sujeito e objeto observada na modernidade, que, segundo Heidegger, não se encontra de nenhuma maneira presente na filosofia de Aristóteles.

De acordo com Heidegger, o termo “concordância” já indica por si só um modo de relação: “A concordância de algo com algo tem o caráter formal da relação de algo com algo” (HEIDEGGER, 2001, p. 283). Se a verdade se exprime em uma relação de concordância, os membros dessa relação também devem ser esclarecidos de maneira que essa concepção de verdade possa ser esclarecida. Heidegger traduz do seguinte modo a primeira passagem do *De Interpretatione* que trata explicitamente da concordância: “As vivências da alma são adequações (o(moiw/mata) às coisas” (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 16a 6). Segundo Heidegger, a concepção do problema da concordância como uma relação entre termos opostos só se manifesta mais explicitamente na elaboração medieval da essência da verdade como *adequatio intellectus et rei*, a qual constituiria uma incompreensão do papel da o(moi/wsij no contexto da filosofia aristotélica. De fato, a importância dada à o(moi/wsij no que diz respeito à concepção de verdade em Aristóteles já é fruto de uma tematização posterior, pois esse conceito, de fato, não é central em seus textos, aparecendo ocasionalmente e de forma acessória. Entretanto, o que se observa na definição medieval é que se torna explícito o tratamento do problema da verdade como uma relação entre dois termos

essencialmente opostos, intelecto e coisa, que vem a desembocar na questão da relação entre sujeito e objeto, pilar principal da epistemologia moderna.

A consideração da verdade como uma relação de concordância entre termos opostos carrega consigo a necessidade de que algum dos termos seja pressuposto como aquele com o qual o outro deve concordar. Para Heidegger, a concordância do ponto de vista do conhecimento tem o caráter de “assim – como” (*so wie*), o que significa dizer que a coisa deve ser fornecida *assim como* ela é, entretanto, em que âmbito se deve considerar que a coisa é verdadeira, assim como ela é, de forma primordial, no real (exterior) ou no ideal (cognitivo)? Heidegger responde: “Segundo a opinião geral, só o conhecimento é verdadeiro” (HEIDEGGER, 2001, p. 284). O que aqui nesse trecho do parágrafo 44 de *Ser e Tempo* Heidegger chama de “opinião geral” pode passar por uma arbitrariedade se não nos referirmos a uma constatação que é feita anteriormente por ele no parágrafo 43. Heidegger sentencia em um trecho do parágrafo 43 a primazia filosófica do idealismo com relação ao realismo, dada a inconsistência ontológica do último. Essa inconsistência reside na crença ingênua do realismo de que haja efetivamente uma realidade independente para si que possa ser comprovada por nós.¹⁹ O idealismo, por sua vez, recusa a existência de uma realidade separada da consciência, enxergando que não é nunca possível separar o intérprete da coisa interpretada, ainda mais quando se trata de reconquistá-la novamente em seguida em favor desse intérprete. Por outro lado, Heidegger ressalva que se o idealismo quiser avançar dessa crítica para a recondução de toda a realidade ao sujeito, então ele não passa de uma ingenuidade semelhante. Isso é o que acontece com o idealismo que localiza a verdade unicamente no conhecimento, ou seja, na ação de julgar através do enunciado, pois há aí apenas uma nova configuração do problema do acesso ao real. O retorno ao problema da cisão entre real e ideal vem à tona novamente quando em um juízo se faz uma distinção entre a ação de julgar como processo psíquico real e o conteúdo ideal julgado. O processo de julgamento, ou a própria operação cognitiva do sujeito, passa a se contrapor àquilo que ele conhece, dessa maneira, continua a subsistir a relação de cisão entre real e ideal, pois o enunciado (conhecido) assume o lugar de efetividade, enquanto o acesso ao sujeito

¹⁹ Essa argumentação de Heidegger é muito semelhante à crítica de Hegel com relação à pretensão do empirismo de encontrar uma efetividade sensível sem a alteração das categorias metafísicas da subjetividade. Diz Hegel: “A ilusão-básica no empirismo científico é sempre esta: utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc., e, além disso, avançar por silogismos na linha de tais categorias, ali pressupondo e aplicando as formas do silogismo; e não saber que em tudo, ele mesmo, assim inclui e pratica metafísica; e usa essas categorias, e suas ligações, de uma maneira completamente acrítica e inconsciente”. HEGEL, G. W. F. *A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

enunciador (conhecedor) se torna o problema. Essa intrincada questão da relação entre termos opostos leva Heidegger a perguntar: “Será um acaso o fato desse problema há mais de dois milênios não sair do lugar? Ou será que o descaminho da questão consiste em seu ponto de partida, ou seja, na separação ontologicamente não esclarecida entre ideal e real?” (HEIDEGGER, 2001, p. 284).

O problema para Heidegger, portanto, não está na noção de concordância por si mesma, mas sim no tipo de relação na qual ela se sustenta. Essa concepção da relação entre pensamento e realidade como instâncias excludentes entre si está ancorada na crença equivocada de que a teoria representa o modo predominante e originário de acesso ao mundo. A análise heideggeriana do lógos enunciativo e o avanço à ontologia aristotélica pretendem minar as bases do cognitivismo e de seus principais corolários, como a separação entre juízo e objeto, a instrumentalização lógico-lingüística do enunciado e o problema do acesso à realidade.

Heidegger utiliza um exemplo bem elementar para mostrar a complicada rede de relações que se constitui a partir de toda a carga de pressupostos ontológicos assumidos pela epistemologia moderna. De costas para a parede, alguém emite o seguinte enunciado verdadeiro: “O quadro na parede está torto”. Ao voltar-se para a parede, o enunciador percebe que o quadro de fato está torto. Isso deveria significar que o quadro que ele vê torto na parede atestaria uma concordância do conhecimento (enunciado), ou do quadro representado no enunciado, com a realidade? Segundo Heidegger, a resposta é não, pois o enunciado não remete para nenhuma representação do quadro real, ou seja, não é a nenhum outro quadro que o enunciador visa, mas aquele mesmo que ele vê na parede. Diz Heidegger: “Toda interpretação que introduzisse aqui alguma outra coisa, que deveria estar implicada no enunciado que apenas representa, falsificaria o conteúdo fenomenal a respeito do qual se emite um enunciado. O enunciado é um ser para a própria coisa que é” (HEIDEGGER, 2001, p. 286). O enunciado emitido não configura outra coisa a partir da coisa real, mas sim torna manifesta a coisa tal qual ela se mostra em si mesma, isso quer dizer que, apenas porquê a coisa já se mostra *assim como* ela é, é que ela pode ser tema de um enunciado.

A especificidade do enunciado está em *descobrir* os entes manifestos no mundo, o enunciado não se refere a uma outra instância, subjetiva ou psíquica, dessa maneira, os entes expressos no enunciado não são representações da realidade, mas sim a realidade no modo *como (als wie)* ela se mostra. Devemos perseguir esse caráter mostrador do enunciado e esse “como” a partir do qual os entes se mostram para que

possamos atingir uma maior compreensão da noção de verdade proposta por Heidegger. Essa concepção de uma verdade mais originária pretende mostrar o caráter derivado da teoria, do “assim como” da concordância, com relação ao “como” hermenêutico da existencialidade do ser-aí. Daí por diante, procuraremos mostrar que para Heidegger o problema do acesso à realidade e da concordância só são possíveis mediante o esquecimento do campo ontológico originário que está na base de toda forma particular de discurso. É isso que está em jogo de maneira decisiva para Heidegger como se pode notar na seguinte passagem:

Portanto, temos de mostrar duas coisas: em primeiro lugar, que a verdade tomada tradicionalmente como propriedade do juízo, como *adequatio intellectus et rei*, está fundada em algo diverso, ou seja, que o que se toma como verdade no juízo é uma determinação autêntica, mas a possibilidade interna da verdade reside em algo mais originário; e, em segundo lugar, vale caracterizar mais proximamente esse algo originário. (HEIDEGGER, 2008, p. 38)

Dessa maneira, o que deve ser buscado é esse algo mais originário que se esconde nas inconsistências da própria teoria tradicional da verdade. Isso não quer dizer que Heidegger tenha a pretensão de suplantando a filosofia erigida por Platão e Aristóteles e toda a tradição que os seguiu em nome de alguma “nova” filosofia, ou “nova” lógica. Pelo contrário, a verdade enunciativa mantém sua dignidade, no entanto, ao invés de se considerar que o lugar da verdade seja o enunciado, o próprio enunciado deve aparecer como uma possibilidade surgida a partir dessa verdade mais originária a ser analisada.

1.2 O caráter mostrador e a leitura lógica do enunciado

Na parte introdutória de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que para Aristóteles o discurso (lógos) possui um caráter de deixar ver e, mais precisamente, o discurso de modo mais autêntico, enquanto um discurso que deixa ver, torna “acessível aos outros, aquilo sobre que discorre” (HEIDEGGER, 2001, p. 63). A partir dessa noção procuraremos expor as principais características da abordagem de Heidegger com relação à teoria aristotélica do lógos enunciativo. Falar a respeito do que torna acessível aos outros aquilo sobre o que se discorre significa perguntar pelas condições de validade objetiva do discurso. Partindo da célebre definição aristotélica de filosofia como “ciência da verdade” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 993b 20), podemos formular sua interrogação da seguinte maneira: Quais são as condições que devem ser obedecidas para que um discurso possa ser tomado como verdadeiro? Segue a passagem do *De*

Interpretatione: “Discurso é uma fala com significado, da qual algumas partes possuem um sentido independente, a saber, como um proferimento, apesar de não expressar qualquer julgamento positivo” (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 16b 26-27). Percebemos nessa passagem de Aristóteles a generalidade a que ele submete a definição de discurso (lógos). Tudo aquilo que possa ser articulado em uma fala e possua sentido, seja uma palavra, ordem, súplica etc., satisfaz a definição aristotélica de discurso. Heidegger não opõe nenhum obstáculo a essa definição maximamente ampla de discurso. No entanto, há uma ressalva com relação às possibilidades do discurso e é nessa ressalva feita por Aristóteles que reside a crítica de Heidegger. A sentença “não expressar qualquer julgamento positivo” não significaria uma restrição que indicaria uma predominância do julgamento teórico com relação ao discurso? Em outras palavras, o aspecto cognitivo pode a partir daí ser tomado como uma base mais legítima para uma teoria da verdade? Para Heidegger, foi essa leitura unilateral do lógos apofântico de Aristóteles que se constituiu em uma regra na tradição filosófica subsequente. Para que a sentença “não expressar qualquer julgamento positivo” seja encarada como uma restrição ao discurso em geral com relação ao enunciado, é necessário que antes já se a leia a partir de uma perspectiva teórica. Por que o fato de um discurso não constituir um juízo propriamente dito deve ser considerado uma falta? As coisas se dão realmente dessa maneira para Aristóteles?

A resposta de Heidegger constitui um projeto filosófico que se propõe uma interpretação mais penetrante e radical dos textos de Aristóteles e que apresente uma alternativa ao domínio da lógica com relação à ontologia no que concerne à leitura desses textos. Segundo esse projeto interpretativo articulado por Heidegger, o próprio Aristóteles, “pai da lógica”, já teria manifestado indícios dos limites e incertezas com relação a pressupostos basilares para a lógica posteriormente sistematizada a partir de suas obras. A importância da investigação desses indícios reside na sondagem que Heidegger pretende fazer da compreensão de ser que sustenta a verdade enunciativa. Heidegger acredita que, desde a aurora do pensamento filosófico na Grécia, essa compreensão de ser no qual a teoria se sustenta deixou de ser problemática e foi praticamente naturalizada. É nesse contexto que se insere a controvertida questão da diferença ontológica.²⁰ O que Heidegger deseja com essa questão é propor uma investigação da supremacia da pergunta pelo ente em sua entidade. O que se observaria

²⁰ Sobre as dificuldades do tema da diferença ontológica, cf. GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Heidegger em Retrospectiva, Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 89-108.

de fato é que a questão da verdade giraria em torno da pergunta pela realidade do real, ao passo que Heidegger tem em vista o real em sua possibilidade. A análise da interpretação heideggeriana procura, por um lado, elucidar os pontos da teoria aristotélica em que o correspondentismo se apoiou, e por outro, edificar uma concepção mais originária de verdade que responda pelas condições de possibilidade do próprio enunciado. Isso só será possível se alcançarmos o momento da própria interrogação aristotélica em que se revelam os pressupostos ontológicos que estão na base de toda sua teoria sobre a verdade, ao invés de encobrir cada vez mais esses pressupostos em favor da afirmação de uma leitura predominantemente lógica.²¹

Ainda no *De Interpretatione* encontramos a seguinte formulação de Aristóteles a respeito do discurso (lo/goj):

Todo discurso tem um sentido, não como um meio natural, ou uma faculdade física, mas como já dissemos por meio de um acordo. Além disso, nem todo discurso é um enunciado. Só são considerados enunciados aqueles aos quais pertence verdade ou falsidade, o que não acontece em todos os casos. (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 17a 2-4)

O fato de todo discurso (lo/goj) fazer sentido não implica que todo discurso possua um caráter mostrador. Só o enunciado é considerado um discurso mostrador, pois a ele pertence a possibilidade de expressar verdade ou falsidade. Uma súplica ou uma ordem são modos de expressão do discurso, no entanto, eles não se caracterizam por serem verdadeiros ou falsos. Súplicas e ordens, por exemplo, não têm como objetivo explicitar algo a respeito do ente sobre o qual discorrem. Imaginemos a seguinte situação na qual alguém diga: - Não fume aqui! O outro responde: - Isto não é um cigarro. O primeiro se aproxima e nota que o objeto que o outro tinha na boca se trata de uma caneta, logo não concordando com o que ele havia dito em sua reprimenda. Apesar do discurso dizer algo falso, a admoestação por si mesma não foi falsa. Por sua vez, a resposta do interlocutor censurado constitui um enunciado, pois ao dizer “Isto não é um cigarro”, ele satisfaz a definição dada por Aristóteles. No *De Anima*, Aristóteles diz que o “enunciado é o discurso de algo a respeito de algo, por exemplo, uma afirmação, e é em cada caso verdadeiro ou falso” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 430b 24-25). O caráter mostrador do discurso está restrito ao enunciado, pois só ele torna o ente propriamente manifesto, em outras palavras, os outros modos de discurso, que não tornam o ente explícito, não possuem a verdade ou a falsidade como sua característica.

²¹ Cf. sobre o problema da desconstrução do “preconceito lógico”: DAHLSTROM, Daniel O. *Heidegger's concept of truth*, op. Cit., pp. 17-47 e pp. 200-210.

No caso exemplificado, o interlocutor censurado pelo primeiro faz uma negação explícita sobre o objeto que porta e aí sim se tem como objetivo do próprio discurso dizer algo verdadeiro sobre alguma coisa. Logo, apenas a segunda frase deve ser considerada um enunciado. Dessa forma, a opinião da tradição seria a de que apenas o lógos enunciativo se constituiria como um instrumento universal garantidor da objetividade, pois nele estaria presente um juízo sobre os objetos e não uma intenção particular do sujeito enunciadador. No enunciado a intenção e a circunstância poderiam ser excluídas em favor do juízo sobre o objeto, por isso, ele deveria ser tomado como a fonte para o conhecimento verdadeiro. Uma ordem visa apenas a si mesma, enquanto o enunciado ilumina de certa forma a situação em que a ordem acontece. Os entes que estavam entranhados e passavam despercebidos passam a aparecer de forma explícita. Isso conduziu a tradição a pensar que o enunciado fosse o lugar primário da verdade sobre o ente.

Heidegger discorda, contudo, desse tipo de leitura baseado na “tradução corrente” ou “tradução natural [do texto aristotélico]” (HEIDEGGER, 2003, p. 355). Dentro dessa interpretação tradicional, o enunciado é tomado como um lugar dado de antemão, ao qual verdade e falsidade pertencem (u(pa/rcei), ou, mais precisamente, no qual estão *dadas de antemão* (*Vorhand*), seguindo a tradução de Heidegger do vocábulo grego u(pa/rcei.²² Isso torna a verdade dependente e derivada de sua composição lingüística, caso se entenda o enunciado como uma mera representação gramatical do sujeito enunciadador sobre a realidade exterior que se lhe opõe. Todavia, não é essa interpretação de cunho nominalista que Heidegger deseja desenvolver. Ao contrário, “um discurso é enunciativo, à medida que o a)lhqeu/ein e o yeu/desqai não se dão simplesmente nele, mas *nele residem como basilares*, perfazendo conjuntamente seu *fundamento* e sua *essência*” (HEIDEGGER, 2003, p. 355). Nesse trecho fica evidente que Heidegger pretende inverter a relação de prioridade entre a possibilidade de ser-verdadeiro ou ser-falso do ente e o enunciado e, dessa maneira, mostrar que não é o enunciado que torna possível em primeiro lugar a mostraçãõ do ente assim como (*so wie*) ele é na realidade, mas que é a mostraçãõ do ente *como* (*als*) ele já sempre é que torna possível o enunciado. Tratemos, portanto, de elucidar de maneira introdutória o

²² Sobre essa interpretação do u(pa/rcei na passagem 17a 2-4 do *De Interpretatione*, na preleção de Heidegger sobre a *Lógica*, cf. FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, pp. 39-40. Veremos mais adiante que, ao contrário do que possa sugerir a leitura logicizante do *De Interpretatione*, para Aristóteles, de fato, é o modo de ser do próprio ente que condiciona o enunciado e não o contrário.

caráter estruturador desse “como” (*als*), que responde pelo modo de ser mais originário dos entes e sustenta o próprio juízo temático (enunciado).

O posicionamento do discurso originalmente verdadeiro no interior do enunciado é fruto do predomínio da lógica como modelo para a investigação teórica do mundo. A hegemonia dessa disciplina teria obscurecido gradativamente o fenômeno do “como” ao longo da história a ponto de tê-lo transformado em um mero elemento de ligação evidente por si mesmo. Esse “como” não constituiria nenhum embaraço para o pensamento, já que o que, de fato, teria mais importância seria o conhecimento da própria “realidade”. No entanto, Heidegger nos diz o seguinte:

Mas o simples enunciado é aquela construção, da qual se diz que ela é *verdadeira ou falsa*. Um enunciado é verdadeiro, porém, quando *corresponde* ao que expressa; isto é, quando nos presta informações através desta correspondência enunciativa sobre o que e sobre como a coisa é. No entanto, prestar informações sobre... diz: tornar patente, evidente. O enunciado é verdadeiro porque contém *uma abertura da coisa*. A estrutura do *enunciado que torna manifesto* tem em si este “como”. (HEIDEGGER, 2003, p. 330).

Ora, essa prestação de informações não surge da performance enunciativa por si mesma. Em outras palavras, o enunciado não coleta dados a partir de uma realidade autosubsistente. É evidente que o enunciado nos fornece muitas informações sobre a “realidade”, entretanto, essas informações não são transmitidas para nós pelo próprio enunciado. Em suma, não é o enunciado que extrai as informações encontradas em entes dados de antemão. O que o enunciado faz é explicitar “informações” que já eram de algum modo compartilhadas, na medida em que a estrutura hermenêutica do “como” já propiciou uma abertura manifestativa para os entes. Essa “correspondência enunciativa”, ou “adequações às coisas (pragma/twn o(moiw/mata)” (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 16a 6), ao invés de ser fruto de uma comparação externa é antes fornecida pelo caráter de “como” dos próprios entes em seu modo de ser. Devemos esclarecer, portanto, a que tipo de realidade esse “como” se refere. De que maneira o “como” pode nos auxiliar na compreensão da constituição da realidade em Heidegger? Para que possamos alcançar uma compreensão satisfatória da estrutura hermenêutica do “como”, sobre a qual se assenta a enunciabilidade dos entes em geral, precisamos retomar a análise heideggeriana do modo de manifestação mais primordial desses entes.

1.3 A manifestação originária da verdade no discurso

Antes de dar prosseguimento à análise do caráter derivado da verdade enunciativa, é necessário esclarecer o estatuto ontológico do *ló/goj*, a fim de não confundi-lo com a noção corrente de linguagem. Heidegger presta esse esclarecimento criando uma distinção entre a noção de *ló/goj* (discurso; *Rede*, no original em alemão) e aquilo que se entende comumente por linguagem. O objetivo aqui é chamar a atenção para o caráter pré-lingüístico da articulação compreensiva do mundo, que a noção de *ló/goj* representa, apesar de o *ló/goj* necessitar se exprimir por meio da linguagem. Com a noção de discurso, Heidegger acredita se aproximar da ampla e plurissignificativa concepção de *ló/goj* entre os gregos, a qual engloba toda uma multiplicidade de modos de expressão, desde a fala cotidiana em sentido lato ao falar-consigo-mesmo do pensamento.²³ Mais do que uma linguagem, o discurso é condição de possibilidade para toda e qualquer linguagem, na medida em que ele corresponde às possibilidades de orientação do ser humano em seu mundo. Ora, o discurso é o próprio horizonte dos comportamentos intencionais em geral e, por isso, se antecipa ontologicamente a qualquer intenção significativa em particular, diz Heidegger:

Portanto, assinala-se que: o discurso não é nenhum fato inusitado qualquer, mas sim universal e excepcional, ele é um comportamento, com base no qual o ser humano fornece orientação a seu ser – e é um comportamento, no qual o mundo é discutido. Discurso é então um comportamento fundamental universal e excepcional do ser humano para consigo mesmo e seu mundo. (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 3)

Na concepção tradicional de verdade, a proposição representa um instrumento para a descoberta dos entes. Há nessa perspectiva algo como uma inversão da relação entre discurso e linguagem, pois os juízos procuram construir a partir de si mesmos o discurso sobre o caráter verdadeiro da realidade. No entanto, esse *ló/goj* em particular “só é possível dentro de uma compreensão prévia daquilo sobre o que se discorre” (HEIDEGGER, 2001, p. 223). O que precisamos interrogar, portanto, é de que maneira o *ló/goj* em geral articula essa compreensão prévia sobre a qual se assenta o *ló/goj* enunciativo.

A pergunta de Heidegger, portanto, não é simplesmente uma pergunta sobre a função do *ló/goj*, pois a definição que Heidegger retira de Platão e Aristóteles já é suficiente: “A função do discurso é o *dhloàn* – o pôr-em-aberto (*Offenbar-machen*) o ente” (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 142). A questão é ainda mais essencial, isto é,

²³ Cf. FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*, op. Cit., p. 38.

Heidegger deseja saber qual a condição estrutural para que o próprio discurso possa promover essa abertura dos entes. Ora, essa condição quem fornece é o próprio homem, o *ZJ=on lo/gon e)/con*, o que não diz o mesmo que *animal rationale*, muito menos no sentido da subjetividade pensante moderna, mas que indica, na verdade, o ente “aberto para o mundo, o qual, por sua vez, está ele mesmo descerrado” (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 143). Isto quer dizer que, esse “animal portador do discurso”, carrega consigo a medida para a abertura do ente e isso porque esse ente já sempre se tornou acessível a ele, isto é, já “está ele mesmo descerrado”. Essas articulações nos permitem perceber que o *lo/goj* é o comportamento e a própria condição do comportamento que torna o ente acessível. Dito de outra forma, o discurso representa uma situação hermenêutica que condiciona previamente a compreensão humana, ao mesmo tempo em que é ele mesmo condicionado pela abertura que o comportamento compreensivo proporciona.

Para Heidegger, o discurso expressa exatamente esse estado de coisas, isto é, a existência do ser humano como um ser projetante-lançado (*Entwerfende-Geworfensein*). A compreensibilidade de algo como o ente é, dessa forma, condicionada por sua necessária inserção em projetos humanos. Da mesma forma, o ser humano só pode iluminar os entes por meio de seus projetos, se já tiver sido lançado em um mundo específico. O caráter de lançado do homem é a concreção ôntica do que Heidegger designa ontologicamente como disposição (*Befindlichkeit*). Não há a possibilidade de uma compreensão de ser sem uma determinada disposição. Disposição é um conceito ontológico para aquilo que normalmente chamamos de afeto, ou humor. “O que indicamos *ontologicamente* com o título de disposição é, *onticamente*, a mais conhecida e cotidiana: tonalidade afetiva, o ser-afinado” (HEIDEGGER, 2001, p. 188). Heidegger pretende indicar com a noção de tonalidade afetiva (*Stimmung*) que não poderia haver compreensão desafeiçoada, isto é, seria inconcebível um projeto de ser completamente dissonante e autônomo com relação ao mundo. Imaginar algo parecido poderia nos levar a imaginar, ao mesmo tempo, que o homem pudesse decidir-se por não compreender, ou seja, por não ter projetos. O curioso nessas articulações é que a palavra alemã para tonalidade afetiva, *Stimmung*, constitui o radical da palavra alemã para concordância, *Übereinstimmung*²⁴, de modo que a noção de verdade como uma espécie de verificação da consonância do juízo com o real, já pressupõe um modo de acesso mais essencial fornecido pela tonalidade afetiva. A estrutura da compreensão-dispositiva indica,

²⁴ A palavra alemã “*Stimmung*” vem de “*Stimme*”, que significa basicamente “voz”. O verbo “*stimmen*” pode significar “votar”, “eleger”, ou seja, “dar voz”, assim como, pode significar “afinar”, no sentido de afinar um instrumento, colocá-lo no tom correto.

portanto, que o homem já está no tom dessa “realidade” em que está lançado, antes mesmo que ela se torne objeto de uma investigação teórica.

A disposição revela o caráter ontológico da facticidade humana, ou seja, a necessidade do homem de ter de assumir o projeto de sua existência, isto é, de ter de se compreender, mesmo que este encargo esteja normalmente velado pelos afazeres cotidianos. A disposição indica o caráter de estar-lançado essencial do ser humano, isto é, o fato de não se ter nenhum conhecimento prévio acerca de sua proveniência ou finalidade. Entretanto, a partir do momento que irrompe em um mundo e assume de imediato um projeto existencial nesse mundo, o ser humano já sempre se esquivou do problema dessa ausência de um fundamento substancial para sua existência. Isso porque de início o homem é no modo da decadência (*Verfallen*). Estar-lançado para o homem é de início estar decaído em um mundo específico e projetar é sempre projetar a compreensão desse mundo. Decadência, aqui, não tem nenhuma conotação negativa, ela significa, de forma positiva, que já sempre há uma configuração semântica específica dando sustentação para a compreensão. Ora, o fato de o caráter de estar-lançado e a compreensão projetante pressuporem uma decadência, nada tem a ver com uma indeterminação ôntica preenchida paulatinamente por significações de segunda ordem. As significações mundanas socialmente partilhadas possuem o caráter positivo de dar à existência humana seu horizonte de possibilidade.²⁵

Compreensão e disposição perfazem, junto com o discurso, a estrutura originária da verdade como descerramento (*Erschlossenheit*). Todavia, o discurso não é fruto de uma interpretação que elabora desprendidamente o manancial significativo fornecido pela compreensão. O discurso é ele mesmo perpassado pelo fenômeno da decadência, de modo que inicialmente ele é sempre falatório (*Gerede*). O termo falatório não tem também uma conotação pejorativa, o que ele pretende indicar é o modo como o discurso já está previamente constituído no cotidiano. O recurso ao termo pejorativo tem apenas o objetivo de manifestar que o discurso é, em sua significação mundana primordial, aquele manancial lingüístico sedimentado, utilizado de forma irrefletida e indistinta por todos. “O discurso, na maioria das vezes, se pronuncia e já sempre se pronunciou. É linguagem” (HEIDEGGER, 2001, p. 227). De que maneira devemos compreender essa linguagem cotidiana em sua relação com a originariedade do discurso?

²⁵ Não abordaremos neste trabalho a análise do problema da existencialidade autêntica do ser-aí em *Ser e Tempo*. Entretanto, podemos dizer preliminarmente que, para Heidegger, não é possível um comportamento autêntico desvinculado do mundo, pois “a existência autêntica não é algo que paire sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 241).

Ora, em primeiro lugar, a interpretação não lida com entes despidos de significação, visto que todo e qualquer ente interpretado já está previamente manifesto “como” algo. A conquista da intelecção do caráter originário da verdade está condicionada pelo esclarecimento dessa manifestação primária dos entes no discurso. Em linhas gerais, o caráter projetivo e situado da compreensão humana reveste o ente em geral de uma historicidade essencial, que condiciona sua manifestação discursiva. O próprio homem, enquanto ente que compreende, não é nada dado de antemão (*Vorhandenheit*). Segundo Heidegger, esse ente que compreende possui o caráter essencial de poder-ser. Ora, a compreensão não pode ser tomada como uma faculdade sob pena de se incorrer novamente em uma substancialização do ser humano. Na verdade, o decisivo está no fato de o homem também ter sua “substancialidade” determinada pelo caráter histórico-temporal do mundo em que vive. O ser humano é aquilo em que suas possibilidades podem se tornar, ele “é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (HEIDEGGER, 2001, p. 201), isto é, suas possibilidades não estão dadas de antemão, elas vem a ser a cada vez, de acordo com os possíveis projetos situados que as perfazem. Em suma, poder-ser para o humano é sempre poder-ser-no-mundo (*Sein-können-in-der-Welt*).

Esse breve esclarecimento do modo de ser da compreensão constitui um passo fundamental para a investigação do caráter hermenêutico do *lo/goj* originário, sobre o qual se sustenta a verdade proposicional. Já foi visto até aqui que, para Heidegger, a compreensão propicia o descerramento dos entes em geral a partir de possibilidades. Isto significa que a iluminação dos entes implica o tomar parte em um mundo a cada vez possível, portanto, esse mesmo mundo, a cada vez possível, promove a acessibilidade ao ente, de modo que o ente é marcado originariamente por um caráter de possibilidade. Dito de maneira mais clara, Heidegger acredita que, no que se refere ao modo de ser fundamental do ente em geral, a possibilidade é ontologicamente anterior à realidade, ou seja, o ente se “substancializa” *como* o ente que ele é a partir de possibilidades. Ora, Heidegger deseja mostrar que uma interpretação originária do mundo deve também levar em conta o caráter de possibilidade dos entes interpretados.

Toda e qualquer interpretação já é condicionada pela compreensão implícita do ser, por meio da qual a totalidade semântica do mundo é descerrada. “Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (HEIDEGGER, 2001, p. 204). Em outras palavras, não é por intermédio de uma interpretação que se constrói a compreensão de alguma coisa, ao

contrário, é por já se ter compreendido o âmbito daquilo que se interpreta que se pode ter algum parâmetro para elaborar isso que se compreendeu. Em suma, nenhuma interpretação seria possível sem uma compreensão prévia que lhe servisse de horizonte referencial. Isto tem uma conseqüência decisiva para a crítica heideggeriana à concepção tradicional de verdade, pois o juízo precisa haurir a verdade com base em uma realidade pré-concebida. Dito de outra maneira, a possibilidade da verdade proposicional repercute no problema da exigência de um asseguramento primário quanto à realidade do real. Apenas com base nesse asseguramento se torna possível posteriormente avaliar se o juízo concorda ou não com seu objeto. Para Heidegger, ao contrário, é o próprio modo de ser originário da verdade que permite que algo como a realidade se manifeste. Verdade, nesse sentido, é o próprio modo de abertura (ou descerramento) dos entes, ou seja, ela é a condição de possibilidade para a própria noção de realidade. Nos termos de Heidegger: “O ente mesmo é que é verdadeiro” (HEIDEGGER, 2008, p. 82).

A estrutura interpretativa fornecida pelo compreender primário dos entes em geral, e que serve de base para qualquer enunciado teórico sobre eles, responde pelo nome de “como” hermenêutico. Em última análise, o “como” hermenêutico atua como orientador dos comportamentos para com aquelas “coisas mais naturais, as quais eu não apreendo tematicamente, mas sim com as quais eu tenho a ver (*zu tun habe*)” (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 47). Heidegger dá como exemplo dentre essas “coisas mais naturais” um artefato cotidiano bem simples, um giz. Meu comportamento mais imediato com esse giz não é ditado pela apreensão temática de sua cor, formato, ou peso, ao invés disso, já o utilizo em um contexto ocupacional pré-compreendido, que me oferece a priori as orientações necessárias para a minha prática usual. Esse comportamento comumente se dá de modo imediato e irrefletido, se valendo apenas dos esquemas maciçamente sedimentados pela práxis cotidiana. Sua aplicação e manuseio, seu envolvimento com os outros utensílios de seu entorno, a finalidade prática da ação, tudo isso, me impede a princípio de concentrar meu olhar no giz isoladamente como uma coisa, mas me permite extrair a melhor utilização prática possível desse giz.²⁶ No entanto, na medida em que a teoria busca superar esse “mero” lidar, em nome da investigação das propriedades elementares desse objeto “giz”, este é despido de sua significação mundana e fixado no enunciado.

²⁶ Essa estrutura utensiliar cotidiana será pormenorizada mais a frente no trabalho.

A focalização do ente no enunciado representa uma quebra nas estruturas prévias que constituem a interpretação primária dos entes. Em primeiro lugar, a interpretação se funda em um ter-prévio²⁷, que corresponde à medida fornecida pela totalidade já compreendida. Em segundo lugar, a interpretação se funda em uma visão prévia (*Vorsicht*). A visão prévia diz respeito à apropriação de uma possibilidade interpretativa que se impõe em uma conjuntura particular, isto é, ela “‘recorta’ o que foi assumido no ter-prévio, segundo uma possibilidade determinada de interpretação” (HEIDEGGER, 2001, p. 207). Em terceiro lugar, “a interpretação sempre já se decidiu, definitiva, ou provisoriamente, por uma determinada conceituação, pois está fundada em uma concepção prévia (*Vorgriff*)” (HEIDEGGER, 2001, p. 207). A verdade é que nunca estamos diante de um fato bruto desprovido de pressuposições, pois já sempre nos encontramos familiarizados com os entes que interpretamos. Mesmo que aquilo que é pressuposto possa ser modificado, ou contestado, já precisamos partir de uma determinada concepção disso que se interpreta.

A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições. Se a concreção da interpretação, no sentido da interpretação textual exata, se compraz em se basear nisso que ‘está’ no texto, aquilo que, de imediato, apresenta como estando no texto nada mais é do que a opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente, do intérprete. (HEIDEGGER, 2001, p. 207).

Temos, portanto, que a interpretação não é a apreensão cognitiva de objetos dados de antemão, mas sim a elaboração de possibilidades discursivas previamente projetadas no “como” hermenêutico. Entretanto, essas possibilidades de articulação discursiva são possibilidades já determinadas pela sedimentação de uma facticidade, ou seja, elas dispensam a priori sua apreensão como possibilidades. O discurso que já sempre decaiu no falatório cotidiano dispensa qualquer interrogação acerca das suas condições de possibilidade, concretizando em si mesmo as possibilidades fáticas do ser humano. O falatório possui o caráter positivo de revestir a facticidade da regularidade de que ela necessita, contudo, ele encobre, ao mesmo tempo, sua proveniência histórico-temporal. A interpretação do falatório permite a transfiguração do “como” hermenêutico, que caracteriza a temporalidade originária do ente, em um “como” enunciativo (lo/goj a)pofantiko/j), o qual encara a manifestação do ente como a

²⁷ A palavra “*Vorhabe*”, em alemão, une o prefixo *vor*, que tem como corresponde mais próximo em português o prefixo *pré*, e o radical “*habe*”, derivado do verbo “*haben*”, “ter” em alemão. “*Vorhabe*” indica, portanto, um ter prévio, ou mesmo, uma pretensão. Em alemão se diz: “*Ich habe vor, morgen ins Kino zu gehen*”. A tradução mais literal para essa oração seria: “Eu pretendo ir ao cinema amanhã”. Portanto, a palavra carrega a noção de se ter o comportamento previamente elaborado.

manifestação de uma substancialidade sempre presente. Em última análise, a questionabilidade fundamental do ente em seu ser enquanto projeto é encoberta pela auto-evidência de sua substancialidade. Esse encobrimento realizado no falatório cotidiano “dispensa a tarefa de uma compreensão autêntica como também elabora uma compreensibilidade indiferente, da qual nada é excluído” (HEIDEGGER, 2001, p. 229). É exatamente nessa compreensibilidade indiferente, que promove um nivelamento da apreensão dos entes em geral, que a noção de verdade proposicional se apóia.

2 A CONDUÇÃO DA PERGUNTA PELO “COMO” HERMENÊUTICO AO FENÔMENO ORIGINÁRIO DO MUNDO

2.1 Ser-aí e ontologia fundamental.

Em um trecho de Heidegger supracitado, nos deparamos com a seguinte afirmação: “O enunciado é verdadeiro porque contém *uma abertura da coisa*” (HEIDEGGER, 2003, p. 330). Heidegger pretende indicar por meio dessa afirmação que o caráter veritativo do enunciado é dependente dessa abertura. Isso quer dizer que é exatamente porque o ente já está previamente manifesto (aberto) de alguma forma para nós, que podemos expressar algum julgamento sobre ele no enunciado. O “como” é um momento estrutural decisivo da abertura do ente, pois ele é condição para a interpretação e para a própria visualização do ente. “Somente onde o ente se revela *em geral como* ente subsiste a possibilidade de experimentar este e aquele ente determinado como este e aquele” (HEIDEGGER, 2003, p. 314). Por intermédio dessa caracterização do “como”, vemos que o ente precisa estar aberto para que ele possa ser objeto de um enunciado ou de qualquer experiência com relação a ele. Todavia, ainda nos falta perguntar o que permite ao ente estar aberto para nós. Seria o próprio ente o responsável por abrir a si mesmo a partir de si mesmo, ou talvez o homem, enquanto sujeito dotado de alguma faculdade especial que lhe permitisse realizar essa abertura? Nem uma coisa, nem outra, quem permite a abertura do ente em geral como ente é o mundo. É o que atesta a passagem a seguir: “ao mundo pertence a abertura do ente enquanto tal, do ente *como* ente” (HEIDEGGER, 2003, p. 314). É o mundo quem promove a abertura do ente como ente. Isso não quer dizer, no entanto, que mundo seja tal como uma realidade com uma dinâmica própria e que o homem possua em sua constituição física ou psíquica algum modo de acesso privilegiado a essa realidade.

Para que o mundo promova essa abertura por meio do “como”, é fundamental, ao mesmo tempo, a existência de um ente em especial que libere esse “como” mundano, ou seja, é necessária a presença desse ente para quem algo como “o ente em geral” possa fazer algum sentido. O ente em particular que detém o privilégio de se relacionar com o ente *como* ente é chamado por Heidegger de ser-aí. Com o termo ser-aí, Heidegger visa uma determinação ontológica do homem e não uma definição quiddiativa. Ser-aí expressa um modo de ser que está na base para toda e qualquer teoria a respeito da humanidade do homem. O que Heidegger deseja com o termo ser-aí, portanto, é chamar a atenção para o fato de que o homem já precisa de algum modo ser, antes mesmo de se poder definir o que ele é.

Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiddiativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever

sempre assumir seu próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser. (HEIDEGGER, 2001, p. 39)

Esse “assumir seu próprio ser como seu” indica que para o ser-aí seu ser está em jogo. Esse estar em jogo não significa uma capacidade de elaboração explícita de si mesmo por parte do ser-aí. Na realidade, estar em jogo significa a necessidade de lidar²⁸ de alguma maneira com a sua existência, ou seja, existir para o ser-aí implica assumir um comportamento com relação a seu ser, muito antes de tomar qualquer consciência a respeito disso. Todavia, para assumir seu próprio ser como seu, ou para pô-lo em jogo, o ser-aí já precisa ao mesmo tempo ter assumido alguma compreensão acerca desse ser. “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí” (HEIDEGGER, 2001, p. 38). Se essa compreensão do ser determina de antemão o ser-aí, então está claro que ela não é oriunda dele mesmo. Ora, essa compreensão antecipada do ser, da qual o ser-aí precisa se valer, é fornecida pelo seu mundo. Isso quer dizer que o homem só pode alcançar uma interpretação explícita do ser de qualquer ente, se ele já possui algum referencial compreensivo para o ser. O ser-aí necessita de um mundo específico para incorporar uma compreensão do ser que lhe permita assumir seu ser como seu. Ser-aí, portanto, só é possível como ser-no-mundo. Heidegger busca mostrar com isso que ser-aí não é uma definição para o gênero humano, pois ele próprio constitui a humanidade. A idéia fundamental sugerida por esse conceito é a de que não podemos correr o risco de perder de vista o caráter de ser-no-mundo do homem, em nome da busca de uma definição explícita sobre ele. Esse é o engano de toda ontologia que pretenda deduzir o aí a partir do homem.

O termo ser-aí traduz a palavra alemã *Dasein*. Essa palavra é aplicada usualmente para designar todo e qualquer ente dado, portanto, se refere a tudo aquilo que está a priori dado de antemão. Desse ponto de vista, existência quer dizer o mesmo que *existentia* em latim, de onde se deriva o conceito tradicional de existência.²⁹ Para

²⁸ A expressão “estar em jogo” é um opção da tradução brasileira para o vocábulo “*umgehen*”, em alemão. Esse vocábulo é traduzido também na edição brasileira por “lidar”, quando ele se refere ao modo como o ser-aí age na cotidianidade. O verbo “*umgehen*” é composto do prefixo “*um*”, que significa em torno de, e do verbo “*gehen*”, que significa basicamente ir, ou andar. *Umgehen* diz circundar, ter relações com, lidar com, tratar de, ou seja, ele dá a noção de uma mobilidade, de uma dinâmica, que caracteriza a existência humana. Para o ser-aí, ser é esse relacionar-se, esse assumir um comportamento com relação a si mesmo, em oposição a uma espécie de transparência com relação a si mesmo.

²⁹ Kant, por exemplo, utiliza o termo *Dasein* nesse sentido mais elementar. Na própria tradução brasileira da *Crítica da Razão Pura*, a palavra *Dasein* é traduzida por existência. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. A noção de ser-aí suscita ainda mais algumas significativas articulações. A palavra *Dasein* contém uma junção do verbo e do substantivo *sein* (ser ou estar) com a plurissignificativa palavra *da*. Esta última palavra pode exprimir um advérbio de lugar, como “aqui”, “cá”, “ali”, “aí”, “lá” etc, como também serve como advérbio de tempo, por exemplo, “então” e “desde”. Além desses significados, a palavra *da* pode exercer a função de conjunção causal ou temporal, como por exemplo, “pois” e “porquê”, ou “af” e

designar o modo de ser do ser-aí, Heidegger utiliza a palavra alemã *Existenz*, por meio da qual sugere uma noção diversa de existência. Existência aqui significa ter de ser, ter de assumir modos possíveis de ser fornecidos pelo mundo. O ser-aí, portanto, não possui propriedades dadas, por ser uma abertura para possibilidades de ser. “A ‘essência’ do ser-aí está em sua existência” (HEIDEGGER, 2001, p. 77). A ‘essência’ do ser-aí nunca está constituída de maneira independente. Essa ‘essência’ está sempre mediada pelos modos possíveis de ser que o ser-aí encontra na sua práxis mundana específica. Inicialmente, o ser-aí não pode determinar seu ser a partir de teorias sobre ele, não há nenhuma essência oculta a ser descoberta no ser-aí humano. Segundo Heidegger, a existência do ser-aí possui o caráter de *ek-sistência*, ou seja, exige desde sua origem que o ser-aí seja para fora de si mesmo. O horizonte de compreensão de ser do ser-aí só é encontrado fora de si mesmo, de maneira que o ser-aí já sempre saltou para seu mundo para compreender a si mesmo e ao ente em geral. O termo ser-aí, dessa maneira, é restringido ao modo de ser do homem, pois, rigorosamente, é apenas ele quem carrega um aí como horizonte de manifestação do ente, é ele quem abre essa possibilidade. Só pode haver “ser-aí” em sentido *lato*, ou seja, só se pode considerar o “ser-aí” dos entes em geral a partir da existência do ser-aí propriamente dito.³⁰

O “como” por meio do qual o ente se torna manifesto para o ser-aí do homem é possibilitado pela compreensão de ser fornecida pelo mundo. A liberação do “como” acontece, pois a existência do ser-aí implica que ele se comporte com relação ao ente de acordo com uma requisição feita pelo seu mundo. Isso significa que *de início e na maioria das vezes*³¹ o homem não realiza nenhuma operação teórico-intelectual para ter acesso ao ser do ente, ou mesmo para de alguma maneira construir um sentido de ser para o ente. Essa liberação do ente enquanto tal é fruto da performance existencial do homem e não de uma investigação ontológica. Por isso, Heidegger define esse modo de “conhecer” o ente como pré-ontológico. Podemos dizer que para Heidegger o ZJ=ON

“então”. Os sentidos de lugar e tempo presentes na palavra *da* se interpenetram no conceito heideggeriano de *Dasein*. Para o ser-aí, localizar-se em um aí, significa se comportar com relação a um sentido de ser que se manifesta em um aí temporal. Localizar-se é já sempre temporalizar-se, ou seja, o sentido do ser é sempre incorporado pelo ser-aí a partir da temporalidade de seu espaço existencial. O ser-aí assume um passado ainda vivo, um então (*da*), sedimentado historicamente no aqui (*da*) presente, para projetá-lo em um lá (*da*) porvindouro. Além disso, não devemos cometer o mal-entendido de, a partir da função conjuntiva do *da*, pensarmos o ser-aí como simples proveniência causal ou temporal do ser, e vice-versa. Para Heidegger, não há o ser e então o ser-aí, ou por causa do ser-aí o ser se dá, em outras palavras, precisamos evitar a idéia de uma primazia causal ou temporal entre homem e ser na cunhagem da noção de ser-aí. Sobre mais outros esclarecimentos sobre o conceito de ser-aí, cf.

DAHLSTROM. *Heidegger's concept of truth*, op. Cit., p. xxiv-xv.

³⁰ O ser-aí, portanto, se caracteriza “por sua vinculação com o mundo como horizonte transcendental de aparição dos entes”. cf. CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 12.

³¹ Em alemão, *zunächst und zumeist*. A expressão “de início e na maioria das vezes” é utilizada largamente por Heidegger para caracterizar a primazia e a predominância da cotidianidade mediana (práxis existencial historicamente sedimentada) com relação a qualquer conhecimento temático, especialmente a reflexão teórica.

lo/gon e)/con não é primeiramente um animal racional, ou um ser dotado da capacidade de produzir palavras, mais originariamente, “ter” um lo/goj significa tomar parte em um discurso sedimentado, isto é, ser-em um mundo específico. Heidegger destaca que esse “em” (*in*), presente na construção ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), não significa estar dentro de um espaço previamente dado. A palavra “*in*”, em alemão, derivaria do termo “*innan-*”, morar, habitar; “*an*” significaria estar acostumado a, familiarizado com; ser-em um mundo significa, acima de tudo, estar familiarizado à medida que a cada vez me valho dessa familiaridade e a corroboro na lida cotidiana.

Para que possamos nos valer do conceito de mundo, é necessário ainda que tenhamos o cuidado de distinguir certos significados dessa palavra tão polissêmica. Heidegger diz que mundo pode ser considerado em primeiro lugar como conceito ôntico, quer dizer, como simples somatório dos entes. Em segundo lugar, mundo possuiria um sentido ontológico, que diria respeito à consideração do ser dos entes em geral, ou à consideração de uma região de entes. Em terceiro lugar, mundo ainda poderia possuir outro sentido ôntico. Todavia, esse sentido ôntico seria fornecido pré-ontologicamente e corresponderia ao contexto prático cotidiano do ser-aí. Uma apreensão pré-ontológica do mundo, como vimos acima, dispensa uma investigação explícita, ou seja, ela diz respeito a um conhecimento implícito, que não advém da produção de conhecimento conceitual. Finalmente, mundo designaria o conceito ontológico-existencial da mundanidade. Um conceito ontológico-existencial de mundo visa a conquista de uma compreensão teórica da mundanidade, entretanto, essa compreensão não pode ser haurida apenas do campo teórico. A compreensão existencial deve estar incutida na ontológica, pois apenas se considerarmos efetivamente a existência do ser-aí, poderemos entender o horizonte histórico em que necessariamente surgem as ontologias. O problema das interpretações ontológicas (teóricas) em geral está em desconsiderar sua relação com a existencialidade pré-ontológica do ser-aí. Todos os conceitos de mundo ilustrados por Heidegger, portanto, têm como condição de possibilidade o terceiro significado, o significado pré-ontológico. Nos dois primeiros casos, temos concepções acerca do mundo nascidas de uma miopia com relação ao caráter pré-ontológico do mundo. A idéia de uma interpretação ontológico-existencial do mundo tem por objetivo alcançar uma compreensão da mundanidade, ciente, no entanto, da necessidade de começar pela compreensão pré-ontológica (ou existencial) de mundo. A interpretação ontológico-existencial é marcada por uma circularidade da qual o investigador não pode e não deve pretender escapar. Se

o homem, enquanto ser-aí, já sempre trouxe consigo uma compreensão de ser fornecida pelo seu mundo, então a tarefa de uma ontologia fundamental está em elucidar de que maneira essa compreensão prévia determina toda compreensão possível de ser. Por esse motivo, o projeto de uma ontologia fundamental não pode prescindir de uma analítica existencial do ser-aí. “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do ser-aí, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 41).

Não poderíamos falar sobre a estrutura “como” do enunciado e sobre a noção heideggeriana de verdade sem antes ter mencionado o projeto de uma ontologia fundamental. O projeto de uma ontologia fundamental, ou a pergunta pelo sentido do ser, não significa uma busca por um ser em si para além de todo o ente. Heidegger sabe muito bem que: “O ser é sempre o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2001, p. 35). A ontologia fundamental, na verdade, é uma investigação sobre o mundo como condição de possibilidade para toda e qualquer ontologia. Daí a importância em se perseguir o caráter pré-ontológico do “como”, pois nele vemos que é o aí do homem que media sua relação com o ser, logo a busca de um fundamento último para a verdade é uma tentativa condenada ao fracasso. Toda ontologia regional é limitada por já ser uma ontologia de *um* mundo que, por sua vez, já articulou o modo “como” os entes em geral se manifestam na cotidianidade mediana do ser-aí. O projeto heideggeriano apresentado em *Ser e Tempo* possui ainda mais um momento estrutural particularmente importante para nosso questionamento sobre a noção de verdade. Por intermédio da apresentação dessa etapa do projeto de Heidegger, pretendemos esclarecer o solo de nossa investigação.

2.2 Destruir a história da ontologia para conquistar sua historicidade originária

A destruição da história da ontologia tem em nosso trabalho o papel de desentranhar o horizonte histórico do “como” que constitui mais originariamente a realidade. O “como” por meio do qual o ente se torna visualizável nos é fornecido por uma compreensão pré-ontológica do ser que assumimos na medida em que somos em um mundo. O fato de a compreensão do ser não pertencer essencialmente a uma subjetividade pensante isolada, mas antes ser a compreensão de um ser-no-mundo,

espera nos dar uma indicação da finitude inerente a toda compreensão do ser. Para que o ser-aí desenvolva uma compreensão de ser, ele precisa lançar mão do seu aí, mesmo que de início e na maioria das vezes isso não se mostre para ele de maneira explícita. Heidegger diz:

Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser, o ser-aí já sempre nasceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, o ser-aí compreende a si mesmo de imediato a partir da tradição. (HEIDEGGER, 2001, p. 48).

Antes de tudo, Heidegger frisa que a simples investigação factual, ou historiológica, da tradição perde de vista o caráter situado de toda investigação. Isso porque o próprio passado pesquisado já está sempre implicado na sua própria interpretação. Todo questionamento histórico deve estar atento para sua própria historicidade, pois apropriar-se da tradição significa apropriar-se de um passado ainda vivo, que perfaz o próprio projeto interpretativo almejado. Todo passado é o passado de um presente que articula um projeto futuro. Heidegger quer chamar atenção para o fato de que por nosso próprio modo de existência não podemos nos destacar da nossa tradição. Ao nos apropriarmos de uma compreensão de ser fornecida pelo nosso mundo, já nos apropriamos ao mesmo tempo de uma tradição que integra previamente a constituição desse mundo.

Com o recurso à tradição, Heidegger mostra que o mundo não é apenas o terreno de uma funcionalidade prática cotidiana, mas que essa funcionalidade é garantida por uma tradição que estabiliza e garante o funcionamento do mundo. A tradição possui uma tendência a encobrir a si mesma como aquilo que continuamente media uma compreensão de ser, pois o mundo necessita ser revestido de estabilidade. O projeto de uma destruição da tradição não tem como objetivo eliminar a estabilidade do mundo, pois isso não é possível, mas nos fazer ver o processo histórico de constituição desse mundo. Para Heidegger, os conceitos e categorias fornecidos pela tradição se sedimentam e se revestem de uma evidência tamanha que a sua historicidade tende a se entranhar cada vez mais profundamente. A destruição da história da ontologia pretende desconstruir as evidências legadas pela tradição de modo a retomar as primeiras determinações e os pressupostos acerca do ser que permaneceram inquestionados ao longo dessa história.

Destruição não significa recusa da tradição. Heidegger não tem a pretensão de reduzir a tradição a um engano e propor uma alternativa mais viável em oposição a ela. Na verdade, a destruição só pode ser levada a termo por meio de uma repetição da tradição, o que significa dar um passo de volta à sua origem. Esse passo de volta remonta à ontologia grega, na qual se encontram as raízes do obscurecimento e do “esquecimento” da questão do sentido do ser. O problema do encobrimento da pergunta acerca do ser tem seu ponto culminante no pensamento de Platão e Aristóteles, que teriam revestido a filosofia de um caráter doutrinário e disciplinar.³² Esse fato, entretanto, não depõe contra o pensamento legado por Platão e Aristóteles, muito pelo contrário, pois a tradição sempre chega até nós por intermédio de alguma autoridade constituída de forma mais ou menos legítima. O problema fundamental está muito mais em uma espécie de irreflexão com relação à historicidade dos conceitos fundamentais erigidos na ontologia grega. Essa miopia crítica engessou esses conceitos de tal maneira que em vez de condicionados pelo mundo eles passaram a ser pressupostos como condicionantes com relação a ele. O mundo, portanto, desapareceria como o horizonte histórico de abertura do ente e passaria a representar o conjunto maximamente extenso dos entes presentes diante dos olhos. Esse processo paulatino de reificação do ente em geral teria levado a questão da verdade a se reduzir cada vez mais a uma pergunta sobre as condições de possibilidade do acesso a esse ente, ou seja, ao real em sua realidade mais fundamental.

A destruição da história da ontologia pretende retomar o momento do encobrimento da historicidade do mundo e, para tanto, não basta simplesmente avaliar e

³² Em um momento posterior ao contexto de *Ser e Tempo*, Heidegger esclarece mais precisamente e sob outra perspectiva o encobrimento do ser iniciado por Platão. Na “Alegoria da Caverna”, Platão teria subjugado o acontecimento da verdade como a)lh/qeia ao conhecimento da i)de/a. A partir disto, Platão teria deixado de lado o que permanece oculto para o pensamento em favor de um movimento paulatino de apreensão da verdade. O velamento passaria a ser um momento inessencial e transitório que deveria ser superado pelo movimento de formação (páide/ia). O caráter infundado da origem da verdade teria dado lugar a um fundamento que deveríamos perseguir. Nesse contexto, a pergunta a respeito do acontecimento do ser, que deveria circunscrever os limites do pensamento, teria sido substituída pela investigação do ente. Daí por diante a verdade ganha uma conotação de correção do pensamento com relação à realidade, ou seja, pragma=twn o(moiw/mata. Essa noção de concordância utilizada por vezes por Aristóteles participaria da concepção platônica de verdade. Segundo Heidegger, a aderência de Aristóteles ao ideal teórico de verdade de Platão transparece na formulação que diz que “falsidade e verdade não estão nas coisas [...], mas no pensamento” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1027b). A ou)si/a aristotélica fundamentaria a entidade do ente, mas só o lo/goj a)pofantiko/j permitiria um acesso privilegiado à ou)si/a e, por conseguinte, à verdade do ente. Para um maior esclarecimento dessa questão, cf. HEIDEGGER, Martin. *Platons Lehre Von der Wahrheit*. In: *GA 9*. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann. Chama a atenção aqui o caráter desse fundamento do ente na ou)si/a. Isso porquê, Heidegger possui duas teses a respeito desse fundamento. Inicialmente, Heidegger acreditava que a reificação representada pela metafísica da ou)si/a tivesse sua origem na desconsideração da facticidade. Posteriormente, na chamada viragem (*Kehre*), a reificação aparece como um acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) do próprio ser, como uma destinação histórica do ser que não pode simplesmente ser superada por meio da crítica. Cf. CASANOVA, Marco. *Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens*. In: *Heidegger und die Griechen*. Sonderdruck. Herausgeben von Michael Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, pp. 203-232.

refutar as diferentes teorias existentes sobre a verdade. O problema não está no interior das argumentações filosóficas a respeito da verdade, mas antes nos pressupostos velados que sustentam essas teorias e que a proliferação de teorias ajuda a velar ainda mais. O retorno à ontologia grega não significa para Heidegger uma reelaboração teórica mais correta das doutrinas platônicas e aristotélicas. A destruição da história da ontologia não tem em vista mostrar que essa história se desenvolveu e atingiu um ponto crítico por causa de alguma inconsistência teórica em seu início. Heidegger quer se afastar desses “modos vigentes de se tratar a história da ontologia” (HEIDEGGER, 2001, p. 51). Esses “modos vigentes” enxergaram a história da ontologia como a história dos desenvolvimentos teóricos sobre o mundo. O que faltou à tradição foi enxergar que para fazer uma história da ontologia é necessário fazer ao mesmo tempo uma ontologia de sua história.

A ontologia da história como sentido basilar e preponderante da destruição da história da ontologia está ligada intimamente com o projeto de uma ontologia fundamental, pois a pergunta a respeito das condições de possibilidade para as ontologias como um todo é uma pergunta que envolve seu contexto histórico de realização. Heidegger destaca: “A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que o ser-*aí* compreende a si mesmo e o ser em geral a partir do ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2001, p. 50). Essa tese tem implicações fundamentais para o projeto do retorno à ontologia grega. Esse “passo de volta” não deseja mostrar apenas que a história da filosofia ao longo de seu percurso, cheio de guinadas, transformações, continuidades e discontinuidades, permaneceu tributário de uma tarefa iniciada pelos pensadores gregos. Mais do que isso, Heidegger pretende esclarecer como toda a história do pensamento filosófico tem sua origem em uma determinada compreensão de ser fornecida pelos gregos. Essa compreensão grega toma o sentido do ser como *ou)si/a*, ou seja, concebe o ser a partir da categoria da substancialidade, que não diz outra coisa que presença constante. Ser, portanto, é o que está presente, o determinado, o que dura e pode ser experimentado enquanto tal. Segundo Heidegger, essa concepção grega acerca do ser permanece inquestionada, pois ao longo da história o fundamento dessa concepção permaneceu inquestionado. A primazia da substancialidade teve e tem como fundamento o fato de a facticidade, ou a existência cotidiana do homem, não ser tematizada. O mundo cotidiano, que fornecia a compreensão do ser mais originária foi posto de lado em favor da supervalorização da teoria. De certa forma, o homem sem

perceber subtraiu da história a primazia na determinação do sentido do ser. A idéia de uma destruição da história da ontologia só pode apresentar suas possibilidades positivas, portanto, se investigarmos a compreensão grega acerca do homem e do ser em geral não a partir unicamente de teorias, mas principalmente por meio da investigação do modo como o mundo cotidiano forneceu a compreensão de ser, da qual essa ontologia se valeu.

A expressão mais acabada da compreensão grega do ser encontra-se, segundo Heidegger, na filosofia de Aristóteles. Isso porque Aristóteles teria fornecido pela primeira vez uma determinação explícita e precisa para o ser do ente, ao determiná-lo como presentidade (ou)si/a, *Anwesenheit*).

Essa interpretação grega do ser foi desenvolvida sem nenhuma consciência explícita de seu fio condutor, sem saber e, sobretudo, sem compreender a função ontológica do tempo e sem penetrar no fundamento de possibilidade dessa função. (HEIDEGGER, 2001, p. 55).

A incompreensão com relação à função ontológica do tempo e o encobrimento da questão do ser dizem respeito ao mesmo problema fundamental na ontologia grega. A concepção dos gregos acerca do ser do ente teria negligenciado sua restrição ao tempo presente. A palavra (ou)si/a é uma substantivação no feminino do particípio aoristo do verbo εἶναι (ser), que possui como espécie de correlato masculino o particípio presente οὐκ (ente). A palavra alemã *Seiende* ou a inglesa *being*, que significam “ente”, guardam uma proximidade mais explícita com a construção das palavras gregas (ou)si/a e οὐκ. Em português, o mais próximo que podemos chegar desse sentido particípio da língua grega é através de expressões explicativas, dessa forma, (ou)si/a e οὐκ corresponderiam a algo como “aquela que é” e “aquilo que é”. O aoristo por estar ligado a narrativa mítica designa exatamente uma duração de especial constância, uma espécie de presença ininterrupta e impregnante que a palavra (ou)si/a resguarda.³³ A palavra (ou)si/a pode ser e foi traduzida de diversas maneiras³⁴. Entretanto, o mais importante para a interpretação heideggeriana é que esse termo indica uma orientação implícita por um determinado modo do tempo, a saber, o presente. Ser, para os gregos, significa o que possui consistência, aquilo que está

³³ Sobre a importância etimológica do vocábulo (ou)si/a, cf. Casanova, Marco. *Compreender Heidegger*, p. 40. (No prelo)

³⁴ Em seu *Aristotle*, Ross utiliza o termo substância. Aubenque prefere a palavra essência. O próprio Heidegger traduziu a palavra de diferentes maneiras. No *GA 18*, Heidegger opta pela palavra entidade (*Seinsheit*), mas na maior parte das vezes utiliza a palavra presença (*Anwesenheit*), como é o caso em *Ser e Tempo*. Cf. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristoteles*. Versión castellana de Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1974; ROSS, Sir David. *ARISTOTLE*. London: Routledge, 1995.

constantemente presente, isto é, o que subsiste e pode ser a todo o momento experimentado como tal. A investigação do ente enquanto ente (to\ o)\n h(= o)/n) de Aristóteles já partiu de uma interpretação determinada do ser que esqueceu-se de se questionar sobre sua condição de possibilidade. Na realidade, a ontologia grega já parte de uma orientação pelo ente dado de antemão, é ele a fonte da pergunta pelo ser. A pergunta pela verdade, dessa maneira, se limitaria ao conhecimento do ente. No entanto, por mais que se possa conhecer o ente de maneiras diversas e por mais que esse conhecimento possa se sofisticar, o que essa exploração do ente nunca permite é que se atinja uma compreensão do sentido do ser que sustenta todo conhecimento possível do ente. Além disso, a orientação pelo ente não permitiu sequer que na história da ontologia se colocasse essa pergunta a respeito do sentido do ser em geral. A falta de colocação dessa pergunta revestiu a presença constante do ente de uma inquestionável obviedade, o que soterrou o mundo fático com teorias sobre o ente que ignoraram sua dependência com relação a essa facticidade.

A negligência da tradição com relação à questão do sentido do ser, evidentemente não significa que a investigação do ser tenha sido posta de lado. Heidegger sabe muito bem que o pensamento metafísico não se ocupou de outra coisa que o ser. Entretanto, há uma grande diferença entre investigar o ser e interrogar o seu sentido. A investigação tradicional do ser torna supérflua a pergunta pelo seu sentido, na medida em que esse sentido se transforma em uma evidência. Ora, a pergunta pelo ser na perspectiva da categoria da substância é uma pergunta pelo ente, isto é, pelo que está dado de antemão (*Vorhandenheit*), afora isso só se pode dizer que o sentido do ser é indefinível, visto não ser o ser nenhum ente. “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 2001, p. 29). A pergunta pelo sentido do ser, com que insiste Heidegger, é uma pergunta pelo horizonte de possibilidade de uma certa compreensão de ser. A colocação da pergunta pelo sentido do ser foi esquecida, na medida em que o caráter horizontal da compreensão acerca do ser foi encoberta pela determinidade da ou)si/a.

A destruição da ontologia grega tem como fio condutor a definição aristotélica do ser a partir da presença constante do ente (ou)si/a). Heidegger acredita que é apenas com essa definição de Aristóteles que o projeto grego de investigação da verdade ganha clareza. A filosofia de Platão é o lugar em que esse projeto começa a se delinear, no entanto, Heidegger ressalta que é apenas com Aristóteles que a ontologia grega atinge

sua plena clarividência. Para elucidarmos o “estágio preliminar” de Platão, portanto, “precisamos já estar apoiados sobre um estágio mais elevado de filosofia” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 165). A organização da preleção sobre o *Sofista* de Platão é um claro exemplo de que Heidegger utiliza, em suas palavras, “a transparente e superior apresentação de Aristóteles” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 65) como uma via privilegiada de acesso a Platão. Nessa preleção, antes que chegue a interpretação do texto platônico propriamente dito, Heidegger faz uma longa análise de Aristóteles como uma preparação necessária para uma espécie de salto ontológico na leitura de Platão. A dialética de Platão ainda não teria apresentado uma clara distinção entre o plano ôntico e o ontológico. O que mais interessa a Heidegger nessas articulações é a maneira como Aristóteles teria conduzido o questionamento platônico à sua máxima radicalidade, quando o teria superado em nome da “pura consideração teórica” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 169).

Segundo Heidegger, Aristóteles teria enxergado que a dialética platônica careceria de uma diferenciação entre o terreno prático e o teórico. Circunscrita ao terreno da *fro/nhsij* a dialética não pode quebrar a circunstancialidade da prática para chegar aos conceitos ontológicos puros. Em outras palavras, o bem (a)gaqo/n da práxis não pode ser predeterminado pelo conhecimento teórico, pois ele é sempre relativo ao seu contexto. O problema do método dialético está em querer derivar um princípio permanente do que não é permanente por sua própria natureza. No terreno da práxis: “está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1096a 25-30). Aristóteles percebe que no âmbito da prática o conhecimento trata do que pode ser a cada vez diverso, e não do que sempre permanece o mesmo. Querer atingir o o)\n h(= o)/n por meio da *fro/nhsij* é um erro de Platão, pois a *fro/nhsij* investiga o que pode ser ou não ser. Por isto, Aristóteles procura um tipo de conhecimento do que não pode não ser. Isso que o ente em geral não pode não ser corresponde à ou)si/a, ou seja, o ente, enquanto “o ente”, não pode não estar presente. Podemos perceber agora como a ou)si/a como participio aoristo de ei\=nai exemplifica decisivamente isto. Para Heidegger, Aristóteles compreende melhor do que Platão que a busca pela i)de/a é uma busca pelo fundamento último do ente, quer dizer, uma busca pela ou)si/a propriamente dita. A pergunta pela ou)si/a deveria constituir um campo particular e mais elevado do pensamento, a saber, o da *sofi/a*. O que importaria para Aristóteles a partir disso seria investigar de que modo se

tem acesso a esses fundamentos (a)rcai/, ou primeiros princípios, do ente sem a interferência da cotidianidade.

Esses primeiros princípios, no entanto, não podem ser alcançados unicamente por meio de algum conhecimento discursivo. Aristóteles recusa a possibilidade de se atingir os princípios universais via e)/legcoj. Diz Aristóteles:

Nem são esses primeiros princípios objetos da sofi/a, pois é característico do filósofo buscar a demonstração de certas coisas. (...) só resta uma alternativa: que seja o pensamento (nou=j) que apreenda os primeiros princípios (a)rco/n). (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1041a 5-9).

Ora, não há como alcançar por demonstração aquilo que nos permite demonstrar alguma coisa, por isso, é necessário algum acesso imediato a esses princípios. Não há método capaz por si só de dar conta da descoberta dos primeiros princípios, na verdade, esses princípios já nos devem ser acessíveis de alguma forma. Isso leva Aristóteles a realizar uma diferenciação semelhante a que fez entre a fro/nhsij e a sofi/a no interior do próprio nou=j. O nou=j possui um aspecto intuitivo puro, que descerra os princípios basilares para os diferentes campos de saber (e)pisth\mh; fro/nhsij; sofi/a), por outro lado, ele corresponde ao próprio processo do pensamento, nesse último caso ele se converte em dia/noia. De acordo com Heidegger, Aristóteles nunca é muito preciso a respeito do nou=j, ainda mais se formos refletir sobre o problema do fornecimento dos seus próprios princípios de operação. “Ele é o fenômeno que lhe oferece as maiores dificuldades” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 58). Segue abaixo a passagem em que Heidegger procura esclarecer a função do nou=j na investigação aristotélica:

O nou=j como puro nou=j, quando se quer tomá-lo por meta\ lo/gou, possui um lo/goj muito peculiar, que não é nenhuma kata/fasij ou a)po/fasij. Pode-se dizer de antemão, que o nou=j enquanto tal não é nenhuma possibilidade de ser do homem. Se, no entanto, o ser-aí humano é caracterizado por meio de um ‘atribuir sentido’ (*Vermeinen*) e de um apreender (*Vernehmen*), o nou=j então se encontra no ser-aí humano. Esse nou=j Aristóteles nomeia o(kalou/menou nou=j; o “assim chamado” nou=j, quer dizer: o nou=j impróprio. Esse nou=j localizado na alma não é um noei=n, um ver puro e simples, mas sim um dianoe=in, pois a alma humana é determinada por meio do lo/goj. O noei=n se torna por causa do lo/goj, isto é, do tomar algo como algo, em dianoei=n. À parte do nou=j não permanece nenhum modo do a(lhqueu/ein, o qual em sentido próprio é um a(lhqueu/ein dos a)rcai/. (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 59).

O nou=j mais originário não é uma faculdade psíquica do homem, ou seja, uma capacidade de julgar, de afirmar ou de negar, da qual ele pudesse dispor como se fosse alguma coisa que ele controlasse. O lo/goj peculiar do puro nou=j seria uma espécie de

“lo/goj sem lo/goj”, a)/neu lo/gon, porque seria anterior à sua manifestação discursiva cotidiana. O próprio Aristóteles diz:

Aquilo na psiquê que se chama nou=j, por nou=j entendo aquilo a partir do que a alma pensa (dianoei=tai), não é nenhum ente em ato antes que ela pense. Por isso, não pode ser considerado como algo misturado ao corpo. (ARISTÓTELES, *De Anima*, 429a 20-21).

Na verdade, o nou=j possui dois aspectos distintos para Aristóteles, por um lado, há o nou=j paqhtiko/j, algo como um pensamento ou intelecto passivo. Este o(kalou/menou nou=j está determinado e delimitado pelo lo/goj humano e restringe-se ao raciocínio discursivo do dianoei=n. Por outro lado, o nou=j possui um sentido ativo, é um puro noei=n, ou nou=s poihtiko/j, e constitui uma condição de possibilidade mais originária para o dianoei=n. “O puro noei=n se executa como tigei=n” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 179). Tigei=n significa contato, toque, ou seja, não é do registro de uma fala (lo/goj) ou opinião (do/xa) sobre as coisas. O noei=n representa um contato imediato com as coisas mais elevadas, com a a)rce/ em seu caráter imortal e eterno (a)qa/naton kai\ a)i/dion)³⁵. Aristóteles acredita que esse contato antecipado do νοῦς com os ἀρκαί, abre a possibilidade do puro e autêntico a(lhqueu/ein, entretanto, o homem se encontra de início e na maioria das vezes restrito ao horizonte do dianoei=n, sem nenhuma compreensão explícita de sua própria limitação. Para Heidegger, a distinção aristotélica entre um plano ôntico e um ontológico do pensamento não significa uma nova e revolucionária descoberta na tradição filosófica grega. Com Aristóteles, não há a inauguração de um novo projeto filosófico, ao contrário, a excepcionalidade de Aristóteles está em ter compreendido mais aguçadamente o projeto metafísico da ontologia grega. Heidegger diz: “Aristóteles não quer nada de inaudito ou novo; ao invés disso, ele torna evidente, a partir do ser do ser-ai dos gregos, a sofia/a como sua mais elevada possibilidade de ser” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 61).

Aristóteles enxergou que o que a dialética platônica buscava era, precisamente, o esclarecimento do o)\n h(= o)/n com a pergunta pela i)de/a, contudo, não se pode reconquistar via fro/nhsij o contato originário com os primeiros princípios. O a)gaqon enquanto i)de/a suprema, em Aristóteles, o qei=on, não pode ser haurido do mundo prático, pois ele é de outro âmbito que só a sofia/a pode sondar, o do “bem supremo no

³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *De Anima*, 431 a 10.

conjunto da natureza” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982b 5-8). Para Heidegger, Aristóteles consegue separar a idéia de um bem em geral do bem na prática, ou seja, pela primeira vez, o a)gaqon ganha um caráter puramente ontológico. O te/loj da fro/nhsij é sempre relativo ao seu contexto de consumação, dessa maneira, o bem (a)gaqon) a que ela se destina pode ser a cada vez diferente, o que caracteriza uma impossibilidade de se alcançar um princípio mais elevado do bem. Aristóteles, por isso, recusa a possibilidade de se alcançar o bem em si por meio da fro/nhsij, já que esta última visa sempre a um fim fora dela mesma. Qualquer princípio ontológico só pode ser alcançado pela teoria, pois ela tem o seu fim (te/loj) em si mesma. O qewrei=n, modo de ver da sofi/a, visa a si mesmo à medida que ela “é um conhecimento científico combinado ao pensamento (nou=j kai e)pisth/mh) daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1141b 1-5). A teoria, portanto, é uma investigação daqueles princípios eternos e imutáveis que o próprio pensamento carrega consigo, em outras palavras, ela é o autêntico “diálogo da alma consigo mesma” (PLATÃO, *Sofista*, 264a 8 – b 1).

A sabedoria teórica para os gregos é essencialmente o pensamento do próprio pensamento. “E o pensamento (nou=j) pensa a si mesmo através do contato com o pensado” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1072b 20). O fato de se poder conceber os primeiros princípios e perguntar a respeito deles já indica a presença de um elemento imortal no homem, seu pensamento. O nou=j possibilita ao homem grego tomar parte na imortalidade ao contemplar o eterno.³⁶ Heidegger acredita que a concepção grega do ente a partir da categoria da ousi/a é o fator primordial que desencadeou o projeto metafísico da busca pelas causas eternas. Se o sentido fundamental do ser do ente é a presentidade (*Anwesenheit*), é tarefa do filósofo buscar aquela presentidade que determina toda e qualquer presença. O nou=j, portanto, deve cumprir o papel de buscar a visão da pura presentidade, do puro ente em toda a sua luminosidade, ou seja, ele busca a luz (fw=j) própria do ente, livre do obscurecimento causado pelo lo/goj. A orientação grega pela presença constante, ou presentidade, do ente manifesta-se exemplarmente no caráter decisivo e privilegiado do sentido da visão.³⁷ Na visão não se fala simplesmente sobre alguma coisa, não há a necessidade de um simulacro do ente, há, sim, um estar em contato com o ente da maneira mais íntima possível. A concepção

³⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito II*. Tradução de Antonio Abranches, Cesar Augusto R. De Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992, pp. 104-105.

³⁷ Cf. PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, pp. 102-105.

do ente como *ousi/a* e a primazia da visão entre os gregos são fatores determinantes para a supervalorização do conhecimento puramente teórico.

Heidegger diz que o verbo grego *qewrei=n* tem sua origem na combinação dos étimos *qe/a* e *o(ra/w*. *Qe/a* significa a fisionomia, o aspecto de alguma coisa, como a coisa se oferece à visão. *O(ra/w* significa ver, perceber alguma coisa com a vista. O verbo *qea/omai* quer dizer observar, no sentido de ser espectador, tal como no teatro.³⁸ A teoria, portanto, tem o sentido de ver esse aspecto da coisa, que em Platão é o *ei)/doj*. “Ter visto, *ei)de/nai*, o aspecto é saber” (HEIDEGGER, 2002, p. 45). No entanto, como já vimos, Heidegger defende que Aristóteles radicaliza e consoma o projeto ontológico grego ao separar o âmbito ôntico da busca pela *ιδεα* e o ontológico do pensamento puro. Para Aristóteles, tal como queria Platão, o pensamento mais autêntico pensa o que já pensou, ou seja, ver verdadeiramente é ver o que já se viu. Entretanto, para Aristóteles, não é possível atingir o que já se viu por uma regressão ao infinito a partir daquilo que cotidianamente se vê, pois o já visto determina de antemão isso que comumente se vê. Isso cria o problema de apenas o puro *noei=n*, o puro ver, poder ver a si mesmo como quem instituiu a possibilidade da visão em geral. Como diz Aristóteles: “O assunto relativo ao pensamento (*nou=j*) está envolto em certas aporias” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074b 15). Em primeiro lugar, se o pensamento é “o mais divino (*qeio/taton*) dos fenômenos” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074b 15), não poderia haver nenhuma entidade, ou presentidade (*ousi/a*), anterior a ele. Em segundo lugar, o puro pensamento não pode pensar coisas diferentes em circunstâncias diferentes tal como o pensamento discursivo (*dia/noia*), senão teríamos de assumir que o pensar mais elevado se preocupa com o que é casual. Portanto, se o pensamento “pensa aquilo que é o mais divino e precioso e não muda, [...] a conclusão é que o pensamento pensa a si mesmo, se de fato isto é o melhor, e o seu pensamento é um pensar do pensar” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074b 25 – 1075b 33-35).

Na filosofia aristotélica, o próprio ato de pensar é o objeto do conhecimento teórico (*e)piste/me qewretikon*). A entidade presente originariamente deve ser o próprio pensamento, por isso, só a pura contemplação pode alcançá-la. Em outras palavras, a *ουσια* em seu modo mais primevo, motor primeiro de toda a matéria, é o ato de pensar originário, essa origem é o *qei=on*. Se, como já dissemos, o pensamento

³⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 44-45 e HEIDEGGER, Martin. *GA 19*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 63. Cf. sobre a relação entre a teoria e a “paixão de ver” entre os gregos, isto é, de ser um espectador: Arendt, Hannah. *A vida do espírito II*, op. Cit., pp. 99-100.

humano não poderia por si só alcançar os princípios mais elevados do ente, a não ser que eles já nos estivessem acessíveis de alguma forma, então, como diz Aristóteles: “toda vida mortal possui uma parte de algum deus” (ARISTÓTELES, *Protreptikos*, B 110, apud ARENDT, 1992, p. 104). Isso nos leva a uma curiosa conseqüência, pois, apesar de o plano prático apresentar limites para a *sofi/a*, ela possuiria a capacidade de contatar os princípios mais elevados e refundar a própria natureza.³⁹

O mundo e a matéria em geral, portanto, seriam oriundos do *qeo/j* enquanto o puro ato do pensar que pensa a si mesmo.⁴⁰ A busca “dos fundamentos e das causas supremas (*ta\j a)rca\j kai\ ta\j a)krota/taj ai)ti/aj*)” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a 25-30) implica dessa maneira um salto para além do mundo cotidiano, para o âmbito do *nou=j* puramente ativo. Para Heidegger, todavia, não existe pensamento puro. Todo e qualquer *nou=j* ativo já é sempre passivo ao mesmo tempo, isto é, não há a possibilidade de compreensão sem mundo. O salto para Heidegger não se dá em direção aos fundamentos eternos. Muito pelo contrário, a especificidade do ser-aí humano está em saltar para o mundo, em ser *ek-sistente*. A clivagem entre teoria e práxis operada por Aristóteles representa a plena clarividência quanto ao projeto metafísico da ontologia grega. No entanto, ela demonstra ao mesmo tempo os limites desse projeto. E isso porquê, a filosofia aristotélica apresenta uma interpretação muito determinada do ser, que não se questionou a respeito de sua possibilidade, isto é, Aristóteles tomou como a verdade mais evidente o que era apenas uma interpretação particular. É necessário salientar ainda que quando falamos em uma interpretação particular do ser, não nos referimos a uma escolha individual de Aristóteles, mas àquela interpretação prévia fornecida por seu mundo que o filósofo não questionou.

A busca pela presentidade auto-fundadora, pelo motor primeiro, sintetiza e consoma a orientação da ontologia grega pelo tempo presente. Aristóteles não se pergunta porque o ente pode se tornar presente, ele parte do princípio de que o ente deve ser sempre presente. A concepção da *sofi/a* como um saber emancipado do horizonte prático já é fruto de uma compreensão de ser fornecida por esse horizonte. É no terreno fático do mundo que o ente se cristaliza como algo simplesmente presente diante dos olhos, portanto, essa constituição não tem origem em uma eternidade que o pensamento possa, ou necessite, contatar. A pergunta pelas causas eternas e imutáveis tem muito

³⁹ A repercussão dessa idéia na “viragem” (*Kehre*) heideggeriana com a noção de *Gestell* e *História do Ser* é decisiva. No entanto, isso ainda não havia aflorado como tema no contexto das obras que analisamos.

⁴⁰ Essas articulações nos permitem perceber o porquê de Heidegger dizer que a orientação da filosofia pelo ente, ou seja, pelo ser enquanto presença constante, só poderia desembocar no idealismo absoluto.

mais o caráter de uma alienação com relação à finitude do pensamento humano. Diz Heidegger:

Na medida, contudo, em que o homem é mortal, na medida em que ele precisa de descanso e exaustão no sentido mais amplo possível, lhe é vedada a permanência constante junto ao que é sempre, o comportamento em última instância apropriado em relação ao que é sempre. (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 171)

A distinção da *sofi/a* com relação à *fro/nhsij* perde de vista o modo de ser mais fundamental e incontornável do ser-aí humano, sua finitude. A noção de um *noei=n a)neu lo/gon*, portanto, é completamente inconsistente no âmbito da filosofia heideggeriana. O *lo/goj* para Heidegger está na origem, *lo/goj* quer dizer discurso sedimentado, ou seja, aquelas significações e modos de lidar que se consolidaram historicamente e já sempre servem de parâmetro tanto para a ação, quanto para o pensamento humano. O discurso é o modo de articulação significativa de um mundo específico. O comportamento humano em todos os níveis já sempre atende à requisição dessa espécie de *lo/goj* histórico do seu mundo, dessa forma, o problema da transcendência a algum plano extra-mundano e não-discursivo mais originário se torna freqüentemente um embaraço para qualquer teoria.⁴¹ Mas por que Platão e Aristóteles não enxergaram o caráter estrutural e condicionante desse *lo/goj* histórico? Por que o mundo desapareceu como o horizonte necessário para a abertura do ente em geral? Teria isso sido fruto de uma simples negligência, ou esse “deslize” da ontologia grega aponta para algum fenômeno mais fundamental?

2.3 A tendência encobridora do *lo/goj* cotidiano do ser-aí e a transformação da filosofia em metafísica

A destruição da história da ontologia não significa de maneira alguma uma tentativa de Heidegger de suplantando teoricamente a tradição e substituí-la por uma espécie de nova filosofia. Muito antes disso, Heidegger deseja mostrar como a desconsideração da historicidade de toda e qualquer compreensão, a teórica inclusive,

⁴¹ Heidegger, inclusive, mundaniza a própria noção de transcendência. Enquanto tradicionalmente a noção de transcendência implica uma saída do mundo em favor de um contato mais autêntico com o ente, em Heidegger, transcendência significa o movimento de superação do ente. Nesse caso, não se transcende o mundo, mas se transcende ao mundo, ou seja, o homem enquanto ser-aí já fez o movimento de superação do ente puro e simples ao lançar mão do intermédio do mundo para descobrir o próprio ente. Esse é o sentido da noção de *ek-sistência*. Sobre a noção de transcendência, cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, op. Cit., pp. 65-68, *GA 26*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, pp. 276-280 e *Da Essência do Fundamento*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

provocou uma reificação do ente como um todo. Essa reificação ou objetificação do ente em geral constitui para Heidegger o fio condutor da história do pensamento filosófico. Resta-nos perguntar, contudo, sobre as condições de possibilidade para essa reificação. A resposta, como já foi aludido, passa pela negligência com relação ao mundo histórico como horizonte de abertura do ente na totalidade. Entretanto, essa negligência não é fruto de um mero deslize ou de uma escolha equivocada, curiosamente, é o próprio mundo quem promove seu obscurecimento enquanto fundamento do ente. O que acontece na verdade é que o discurso sedimentado, ou seja, o *lo/goj* na perspectiva heideggeriana, possui a tendência de encobrir a proveniência histórica do ente. Isso é necessário para que a cotidianidade seja revestida de alguma regularidade, de outra forma seríamos colocados diante de uma instabilidade vertiginosa que inviabilizaria a lida cotidiana. “De acordo com seu sentido originário e com a facticidade originária, o *lo/goj* não é de nenhuma maneira descobridor, mas se formos dizer de maneira radical, ele é, muito mais precisamente, encobridor” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 197). O caráter encobridor do *lo/goj* deve ser visto de maneira positiva, pois encobrir aqui significa fornecer a confiabilidade necessária à facticidade do ser-aí.

A cotidianidade do ser-aí não encobre apenas a proveniência histórica do ente que nela se torna manifesto, ela também encobre a multiplicidade de gêneros do ente. Os entes podem se mostrar como natureza material, natureza inanimada, natureza vivente, história, obra humana, cultura etc. Cada um desses diversos gêneros do ente requisita um modo diferente de comportamento do ser-aí, no entanto, o ser-aí normalmente não se dá conta disso. “De início e na maioria das vezes, na *cotidianidade* de nosso ser-aí, deixamos muito mais o ente se aproximar de nós em uma estranha indistinção e ser um ser dado de antemão” (HEIDEGGER, 2003, p. 315). Essa indistinção homogeneiza a multiplicidade dos entes e, dessa forma, o comportamento com relação a eles. Essa homogeneidade é primordial para que a funcionalidade do mundo não seja a todo o momento quebrada à medida que os entes venham ao nosso encontro. Se os entes chamassem com frequência a atenção do homem, a lida cotidiana seria prejudicada em sua mobilidade e eficácia.

A crítica de Heidegger ao projeto metafísico iniciado na ontologia grega se volta exatamente para a desconsideração da importância da facticidade do ser-aí. Tanto a *diale/gesqai* platônica, quanto a *sofi/a* aristotélica, abandonam a cotidianidade na busca das determinações fundamentais do ente. O *lo/goj* humano aparece como um

limite a ser superado em nome do puro pensamento. “A dialétesis possui em si a tendência iminente para um *noein*, um ver” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 197). Essa tendência observada em Platão é compreendida de maneira explícita e transformada em tarefa por Aristóteles. Precisamos alertar para o fato de que a crítica presente na noção de destruição não significa uma redução da teoria a nada, ou a uma cegueira sem consistência. Platão e Aristóteles também enxergaram a tendência da cotidianidade de provocar uma espécie de “adormecimento das relações fundamentais do ser-aí com o ente” (HEIDEGGER, 2003, p. 315). Entretanto, a busca da ontologia grega pela superação da inautenticidade do *lo/goj* da cotidianidade acabou utilizando o parâmetro fornecido por esse próprio *lo/goj*, a saber, a concepção do ser do ente como presentidade (ou)si/a). A questão para Heidegger é que a falta de uma tematização mais detida do discurso cotidiano impediu Aristóteles de enxergar que a ontologia da (ou)si/a está circunscrita aos limites desse próprio discurso cotidiano.

Heidegger não deixa claro o porquê da submissão de Aristóteles ao obscurecimento, provocado pelo próprio mundo, do caráter histórico de toda compreensão do ser. Contudo, a filosofia heideggeriana, bem como a de Aristóteles, nos dá alguns interessantes indícios sobre esse diagnóstico pouco esclarecido. O que nos parece é que Aristóteles é paradoxalmente cegado por sua clarividência quanto ao projeto delineado por Platão de conhecimento da verdade última do ente. A clareza com relação a sua tarefa levou Aristóteles a ignorar seus limites e a plantar a semente de uma busca incessante pelas determinações da realidade, deixando de fora o seu caráter indeterminado. Em Aristóteles está delineada a dependência da busca da verdade do ente com relação ao asseguramento prévio do seu fundamento.⁴² Isso fica evidente no objetivo traçado no livro IV da *Metafísica* que diz: “Se, então, a presentidade (ou)si/a) é essa coisa primária, é das presentidades que o filósofo deve apreender os fundamentos e causas” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003b 15-20). A apreensão desses fundamentos conduz a filosofia aristotélica para além dos limites impostos pelo *lo/goj* e desemboca em uma metafísica. É preciso agora compreender em que sentido a ontologia de Platão e Aristóteles se constitui em uma metafísica, antes que a reduzamos apenas a uma disciplina escolar entre outras. Metafísica aqui não diz apenas um modo particular de questionamento que busca idealidades eternas e imutáveis destacadas do mundo físico.

⁴² Na modernidade esse movimento atinge seu ápice quando é o próprio sujeito quem passa a fornecer esse asseguramento e não mais a própria realidade. Nesse sentido, o *lo/goj* é transformado em razão, em racionalidade subjetiva posicionadora da realidade. Sobre isso cf. HEIDEGGER, Martin. *O que é uma coisa? A doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70.

Na verdade, a obra de Aristóteles mostra de maneira exemplar que, inserido na mesma perspectiva na qual estava inserida a própria filosofia aristotélica, todo e qualquer questionamento filosófico levado até as suas últimas conseqüências é metafísico.

Para atingirmos o problema da origem da metafísica – que não significa outra coisa para Heidegger do que a ontologia da presentidade – enquanto o sentido fundamental do questionamento filosófico tradicional, precisamos voltar, ainda que rapidamente, aos primórdios do pensamento grego. A menção aos filósofos pré-socráticos, ainda que ela seja muito discreta no pensamento de Heidegger anterior à década de 1930, nos permitirá lançar um pouco mais de luz sobre a concepção de Aristóteles acerca do ente em geral a partir da noção de presentidade constante, o que encobriu sua historicidade. Em outras palavras, a orientação fundamental pela realidade do ente deve aparecer como uma decisão unilateral da ontologia grega (mais especificamente de Platão e Aristóteles), mesmo que ela não tenha acontecido de forma plenamente consciente de si.

A concepção essencialmente metafísica da primordialidade da *sofi/a* em Aristóteles, desconsidera a experiência originária do homem com a *fu/sij*. *Fu/sij* não diz simplesmente a natureza tal como a entendemos comumente, na verdade, essa palavra indica uma experiência muito mais derradeira de mundo, segundo Heidegger: “esta *fu/sij*, esta vigência do ente na totalidade é experimentada pelo homem de modo tão imediato quanto arrebatador” (HEIDEGGER, 2003, p. 32). A experiência inaugural do ser enquanto *fu/sij* não pode ser reduzida ao *noei=n*, pois ela é determinante com relação a ele. A busca pelo puro *noei=n* e pelas entidades primárias reduz a experiência da *fu/sij* à pergunta pela *ou)si/a*. Como bem percebe Walter Brogan: “A transição da compreensão do ser como *fu/sij* (por exemplo, em Heráclito) para a compreensão da *fu/sij* como *ou)si/a* em Aristóteles marca o fim da filosofia grega” (BROGAN, 1996, p. 49). Essa transição que limitou a experiência da *fu/sij* à *ou)si/a*, limitou ao mesmo tempo o poder revelador do *lo/goj*, que passou a ser visto como um instrumento essencialmente limitado para a apreensão das verdades mais fundamentais. Heidegger lança mão de Heráclito para de certa forma resgatar a noção de que o *lo/goj* não é simplesmente um modo de manifestação da *ou)si/a*, deficiente com relação ao puro *noei=n*, mas sim o modo como a *fu/sij* pode se dar para o homem. No *lo/goj* não se fala ou emite julgamentos sobre entidades já existentes, na verdade, o *lo/goj* retira a

fu/sij de seu velamento, de modo que ele é a própria possibilidade de existência de entidades em geral.

A experiência do homem com a vigência do ente na totalidade (fu/sij) nunca é anterior ao lo/goj. Mais do que isso, a própria fu/sij tem como condição de sua manifestação o lo/goj humano, de outro modo ela permaneceria em eterno velamento, escondida na indiferença de si mesma. Heidegger diz:

O homem, na medida em que existe como homem, já sempre se pronunciou sobre a fu/sij. (...) À enunciação é trazida a vigência do ente vigente: sua ordenação e estatuto, a lei do ente mesmo. (...) Desta forma, pertence à essência do ente vigente, porque o homem existe nele, o ser enunciado de uma maneira ou de outra. (HEIDEGGER, 2003, p. 33).

A fu/sij só se manifesta enquanto tal no lo/goj, ou seja, a vigência do ente está sempre circunscrita ao discurso de um mundo específico. Tudo aquilo que for possível enunciar como perfazendo a essência do ente precisa ser intermediado pelo mundo. De acordo com Heidegger, o que ainda está bem claro para o pensamento inicial dos pré-socráticos é que o ente não é nunca fora do lo/goj, e que de fato é esse próprio lo/goj que corresponde à abertura do ente. Isso não quer dizer, porém, que a fu/sij seja totalmente relativa ao lo/goj. A fu/sij se manifesta no lo/goj, contudo, não é toda a fu/sij que está no lo/goj, o que não significa nenhum demérito para o lo/goj, nem uma prevalência da fu/sij sobre o lo/goj. Devemos, portanto, seguir na análise dessa complexa relação, que ainda se mostra por demais obscura.

Dissemos que a fu/sij não pode se dar por inteiro no lo/goj. Isso acontece porque ao mesmo tempo em que o lo/goj arranca a fu/sij do velamento, ela busca como que se esconder. Heidegger relembra o fragmento 123 de Heráclito que diz: Fu/sij... kru/ptesqai filei=. “A fu/sij ama esconder-se”. Na tradução de Heidegger: “A vigência das coisas possui em si mesma a tendência para se esconder” (HEIDEGGER, 2003, p. 34). Dizer que o lo/goj é desvelador não quer dizer que ele realize um movimento paulatino de descoberta de uma fu/sij dada de antemão, ou seja, desvelamento não significa descoberta do que já estava aí, mas não conseguíamos ver. O velamento não é algo que o lo/goj deva ou possa superar para atingir a verdade sobre a vigência do ente em sua totalidade. Desvelamento é uma tradução possível para a palavra grega a)lh/qeia, verdade. Como a todo desvelamento pertence um velamento,

ou seja, como para toda verdade vigente algo se encobre, trazer a fu/sij à verdade implica deixar que parte dela sempre esteja encoberta.⁴³

O movimento de desvelamento realizado pelo lo/goj significa trazer a fu/sij à verdade, trazê-la para seu próprio horizonte. Essa verdade em seu sentido mais originário, onde a fu/sij se manifesta, é o próprio lo/goj enquanto o horizonte de manifestação dos entes. Lo/goj aqui se refere às significações historicamente sedimentadas na cotidianidade do homem, ou seja, o modo de articulação da compreensibilidade de um mundo. Ora, se a fu/sij só pode ser sondada a partir de um discurso específico (ou seja, pelo lo/goj no sentido heideggeriano), então o que permanece no velamento, o que continua insondável, refere-se a toda e qualquer possibilidade que não pôde se configurar nesse discurso. Em outras palavras, o ser que não foi transformado em um ente específico, o ser que permanece como a diferença do mundo, sempre se mantém escondido. A fu/sij como o ser do ente, é mundana e histórica, a fu/sij que permanece no velamento, ou seja, o ser em si mesmo como pura possibilidade não atualizada permanece como uma espécie de não-verdade fundamental. O ser permanece no velamento, pois o homem não pode transformar todas as possibilidades do ser se dar em entidades constantemente presentes. Esse limite perfaz o modo de ser do homem de maneira incontornável, por isso, o homem é sempre o ser-aí. Isso quer dizer que o ser do ente é sempre fruto de um projeto do ser-aí humano, portanto, nunca redutível à mera presentidade.

Em Aristóteles, a relação originária entre fu/sij, lo/goj e a(lh/qeia já se perdeu. O lo/goj a)pofantiko/j de Aristóteles ganha a conotação de um mostrar o que já está de certa forma presente. No entanto, o sentido do lo/goj como a(pofainesqai só é possível, pois o lo/goj já é um trazer do ente à abertura, ou seja, torná-lo mostrável. Trazer o ente à abertura significa já ter dado previamente ao ente um horizonte de mostração, isto é, um mundo. O ser que estava velado se torna manifesto como o ente, devido à primazia do mundo e não porque o ente já estivesse presente de alguma forma. Essa redução do ser ao ente em Aristóteles é destacada de maneira muito elucidativa por Günter Figal na seguinte passagem:

⁴³ Heidegger em breve exploraria mais detidamente a questão da originariedade do velamento, que passou a ser uma questão central na viragem (*Kehre*). Ela tem como marco inicial a preleção de 1930, publicada em 1943, *Da Essência da Verdade*. A relação entre fu/sij, ou)si/a, lo/goj e a(lh/qeia, no âmbito do segundo Heidegger, é desenvolvida meticolosamente em: *Vom Wesen und Begriff der fu/Sij in Aristoteles Fu/Sik B 1*. In: *GA 9*, op. Cit. Ainda sobre a ligação entre velamento e desvelamento cf. ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Tradução de João Duarte. Porto: Instituto Piaget, 2001, especialmente, pp. 80-106.

Segundo Aristóteles, enunciar é menos o descobrir de algo anteriormente velado e, nesse velamento, de qualquer modo acessível de alguma maneira, e muito mais a mostração de algo que se acha diante de nós em sua determinabilidade, a mostração de uma ou)si/a. (FIGAL, 2005, p. 41).

Essa orientação aristotélica deixa de lado o aspecto velado da fu/sij, a não-presentidade originária que faz parte do movimento de desvelamento do ente. Essa não-presentidade originária, o que não está dado em lugar algum de antemão, reveste o ente de uma indeterminabilidade constitutiva. Só que essa indeterminabilidade já foi sempre encoberta pelo lo/goj mundano, que precisa revestir os entes com os quais os homens lidam de regularidade e confiabilidade.

O fato de o desvelamento do ente não possuir um fundamento predeterminado requer do ser-aí humano alguma atitude. Na medida em que o ser já sempre se recolheu, ele como que impele ao ser-aí a tarefa de projetar a compreensão do ente. O que não está lá, o que não está pronto, necessita ser projetado para ser. O desvelamento do ente em geral é um projeto histórico do ser-aí, uma escolha imediatamente e obrigatoriamente assumida. Heidegger diz que o a-privativo na palavra grega para a verdade, a(lh/qeia (desvelamento), “torna manifesto que a verdade é um destino da finitude do homem” (HEIDEGGER, 2003, p. 37). Aquilo que tomamos e podemos tomar por verdade é algo relativo ao nosso mundo e circunscrito ao nosso mundo, não porque nosso mundo modifique uma verdade mais originária, mas porque ele é a verdade mais originária. Sem a verdade originária do mundo não pode haver para nós verdades. A verdade (a(lh/qeia) e o real (fu/sij) não existem em nenhum lugar independentemente do homem, assim como não são meras construções que pudessem ser totalmente relativizadas pelo homem, como ele bem quisesse. O “verdadeiro” e o “real” existem como lo/goj, ou seja, como um discurso historicamente sedimentado, cuja criação é transformável, mas incontornável. Esse é o motivo porque Heidegger pode afirmar em *Ser e Tempo* que o sentido do ser do ser-aí é o cuidado (*Sorge*), ou seja, preceder a si mesmo por já ser em um mundo e ter de assumir imediatamente um comportamento com relação a ele.⁴⁴

O advento da metafísica com Aristóteles sela de uma vez por todas a dúvida levantada por Heráclito a respeito da possibilidade da descoberta da origem da fu/sij. Essa origem sempre fugidia, que para Heidegger implica uma projeção por parte do ser-

⁴⁴ Sobre essa questão, cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, op. Cit., pp. 255-262.

aí, é de certa forma engessada pela noção de presentidade (ou)si/a). Como Aristóteles transforma a fu/sij, a vinda do ser à vigência, em ou)si/a, ele pode perguntar pelo que se escondeu, transformando uma impossibilidade fundamental em tarefa do filósofo.⁴⁵ Essa tarefa se desdobra mais precisamente em uma mudança nas duas significações fundamentais do termo fu/sij. Dissemos anteriormente que Heidegger traduz a palavra fu/sij como “a vigência do ente na totalidade”. Esta expressão no caso genitivo possui tanto um sentido subjetivo quanto objetivo, isto é, ela indica o vigente, aquilo que vige, a saber, o ente na totalidade e, ao mesmo tempo, ela indica a vigência enquanto o modo de viger do ente, sua essência, sua “lei interna”. Essas duas significações da fu/sij ganham em Aristóteles um sentido muito determinado que nos convém elucidar para que conquistemos uma compreensão do sentido de metafísica na prw/th filosofi/a.

Na primeira significação enumerada, a fu/sij refere-se ao vigente arrancado ao velamento, ao ente na totalidade. Essa totalidade vigente se subdivide em diversos setores e regiões entitativas que requisitam diferentes modos de questionamento filosófico, dos quais derivam as ciências. A ciência, em grego e)pisth\mh, é um modo particular de filosofar e significa dirigir-se para junto de uma coisa, ser versado nela, de modo a dominá-la. Com Aristóteles a e)pisth\mh ganha o significado específico de investigação teórica, dessa maneira surgem as diferentes ciências que se ligam às diversas regiões entitativas. A episteme da fu/sij, a e)pisth\mh fusikh\, investiga os fu/sei o)/nta, essa investigação não se limita a fazer um levantamento das características e comportamentos dos “entes naturais”, na verdade, o que a e)pisth\mh fusikh\ tem em vista é aquele ente primeiro que determina a totalidade da fu/sij, o qei=on (deus). O divino não é outra coisa que aquilo que está derradeiramente presente, ou seja, ele é a presentidade inaugural, a ou)si/a. Toda pergunta pelo ente em Aristóteles, portanto, possui o caráter de uma teologia da presentidade.

Resta esclarecer como Aristóteles vislumbra a investigação da fu/sij em sua segunda acepção, no sentido de essência. A segunda questão diz respeito ao que determina a vigência do ente, ou seja, o que determina a entidade do ente. Heidegger

⁴⁵ Na consideração da relação entre fu/sij e ou)si/a, Aristóteles oscila confusamente entre a prevalência de uma sobre a outra, o que significa que ele ainda não encobriu o questionamento surgido na aurora do pensamento grego. Não se sabe claramente se a vigência (fu/sij) é oriunda da presentidade (ou)si/a, ou se a presentidade é um modo de ser da vigência, no último caso, isso significa que a vigência não se esgotaria nessa presentidade. Walter Brogan explora esse segundo caso para promover uma aproximação entre Aristóteles e Heidegger no que se refere a uma duplicidade do ser. Cf. BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle. The twofoldness of being*, op. Cit. Para Heidegger, a fu/sij conceptualizada por Aristóteles no Livro I da *Metafísica*, por exemplo, já aparece como uma “derivação tardia” do pensamento filosófico inaugural. Cf. Heidegger, Martin. *Vom Wesen und Begriff der fu/sij in Aristoteles Fu/sik B, 1*, op. cit., p. 300.

relembra que o que determina o ente como um ente é sua essência, seu ser, e que os gregos designam esse ser como *ou)si/a*. “É isto que significa ainda para Aristóteles o termo *ou)si/a*, a essência do ente: *fu/sij*” (HEIDEGGER, 2003, p. 40). A pergunta pela totalidade do ente e por sua vigência são reunidas em apenas uma pergunta, a pergunta pela *ou)si/a*. Isso transforma o filosofar próprio em uma ontoteologia da presentidade. Heidegger chama a atenção para o fato de que a união desses dois modos de questionar na *prw/th filosofi/a* constitui uma aporia que Aristóteles não resolve e nem mesmo vê com clareza. O filosofar próprio envolve a pergunta pelo ente na totalidade e, ao mesmo tempo, pelo ser, todavia, como Aristóteles toma o ente como parâmetro para o ser, este último acaba se tornando uma espécie muito peculiar de ente, o que se torna um embaraço constante para a filosofia. “É assim que as coisas se encontram em Aristóteles. No entanto, Aristóteles não nos diz ao mesmo tempo nada sobre o modo como vê estas duas direções da questão em sua unidade” (HEIDEGGER, 2003, p. 41). A tradição que se seguiu encampou o projeto metafísico aristotélico sem nem mesmo enxergar as dificuldades que o perfaziam.

O projeto da ontologia grega incorporado por Aristóteles pode ser dito metafísico, pois tem como *te/loj* o puro *noei=n*, a visão da *fu/sij* desvencilhada dos entes particulares, ou seja, a visão daquilo que sustenta todos os entes acidentalmente presentes. “Mas visto que buscamos os primeiros princípios e as causas supremas, está claro que eles devem pertencer a algo por sua própria natureza (*fu/sew/j tino/j au)ta)j a)ngkai=on ei/=nai kat’ au(th/n)*” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a 26). A *sofi/a* tem como objeto os *fu/sew/j tino/j*, a *fu/sij ti/j*, “o que está aí por si mesmo” (HEIDEGGER, *GA 19*, p. 210), por isso, ela deve se desvencilhar do *lo/goj*, que já sempre realiza uma intermediação a ser superada. A ciência física que permanece circunscrita aos limites do *lo/goj* se torna uma ciência secundária e regional. Nesse sentido, Aristóteles diz: “A ciência da natureza é uma modalidade do saber, mas não a modalidade primordial” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005 b 1). A ciência da natureza, contudo, para ser tomada enquanto *sofi/a*, ou seja, como um modo mais elevado do saber, deve ascender à metafísica da *ou)si/a*, da *fu/sij* primeira enquanto *ou)si/a*.

A destruição da história da ontologia significa mais precisamente a desconstrução das bases do empreendimento metafísico de conhecimento do ente, que vigora de forma ininterrupta até os dias atuais. Para Heidegger, a inteligibilidade do ente convive com uma retração, que impõe um limite não compreendido, ou mesmo tematizado, por Aristóteles. A totalidade do ente só se revela para nós em comunidade

com algo que não se mostra e na maioria das vezes possui a tendência de não se mostrar.⁴⁶ Aristóteles na tentativa de superar essa limitação e firmar o solo para a investigação teórica por meio do projeto de uma *prw/th* filosofi/a, encobriu aquilo que para ele ainda era problemático, o sentido de ser do ente. A *ou)si/a*, como *a)rch/da fu/sij*, não era para Aristóteles uma evidência inquestionável, ao contrário, ela era um problema em aberto que precisava ser fundamentado. A distinção entre a *e)pisth\mh* diale/gesqai e a *sofi/a* é fruto da desconfiança aristotélica de que o ser não poderia ser compreendido apenas com referência ao ente. Como o *lo/goj* é revestido de um caráter mundano e, portanto, inconsistente em última análise, ele não pode dar conta da *fu/sij* *ti/j* e deve ser superado por um pensamento em sintonia com ela. O problema é que a *fu/sij*, ou seja, o ser, tem como condição de sua manifestação o ser-aí humano, dessa maneira, o ser só pode se manifestar como o ser do ente compreendido pelo ser-aí a partir do seu mundo, não podendo ser tomado em si mesmo. É a historicidade do ser-aí que constitui o campo de sentido do ser.

A miopia da tradição com relação ao contexto histórico de formulação da filosofia grega e todos os pressupostos que a influenciaram resultou em uma interpretação unilateral dos conceitos da ontologia grega. Esses conceitos foram canonizados e perderam sua problematicidade, sendo comumente reduzidos à mera obviedade. O maior resultado disso é a objetificação, ou reificação, do ente em geral pela categoria da *ou)si/a*, entendida como substância primária. A destruição deve promover, portanto, a quebra da reificação do ente e da tentativa de superação do *lo/goj*. A quebra da reificação do ente e da redução do *lo/goj* à mera expressão lingüística da presentidade do ente perfazem o caminho que devemos seguir para

⁴⁶ Na primeira parte de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger avança na análise com relação ao caráter originário do velamento do ser. Apesar disso, Heidegger recua, ou não avança, sobre esse velamento originário, que acaba sendo englobado pelo processo de formação do mundo por parte do homem. Na verdade, os trabalhos que gravitam em torno de *Ser e Tempo*, possuem diferentes desdobramentos conceituais, o que não promove um desvio significativo em seu projeto fundamental, a saber, a crítica da filosofia enquanto metafísica do ente em geral. Em *Ser e Tempo*, o obscurecimento a ser vencido corresponde ao encobrimento da historicidade do ente acessado pelo ser-aí, da compreensão prévia do ser fornecida pela lida ocupada do mundo. Esse obscurecimento é agravado pela atitude teórica, que encobre a facticidade, que serve de medida para o acesso ao ente, e o toma como um ente dado de antemão. Nos *Conceitos Fundamentais*, o problema não está apenas em desvendar a compreensão de ser fornecida pelo mundo ao ser-aí. A questão se trata de avançar sobre o próprio modo de constituição desse mundo que fornece uma compreensão prévia de ser. A investigação do ser-aí como descerrador de uma lida prática dá lugar à investigação do homem como formador de mundo. Isso não significa uma queda no subjetivismo, pois essa formação não é voluntária. Para entender o caráter dessa formação Heidegger lança mão do *lo/goj*, pois o mundo é a “abertura do ente enquanto tal na totalidade”. O “enquanto” (como, *als*) é decisivo para a manifestação dessa totalidade para o homem e para a elucidação da formação de mundo. O que mais importa nos dois trabalhos é atentarmos para o caráter de projeto, tanto do descerramento (*Erschlossenheit*) da compreensão cotidiana, quanto da abertura (*Offenbarkeit*) do ente na totalidade.

conquistar a compreensão do mundo, e do próprio Io/goj, enquanto um fenômeno originário em Heidegger.

3 O CONCEITO HEIDEGGERIANO DE FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO PARA A INVESTIGAÇÃO ONTOLÓGICA

Um esclarecimento mais detido do método fenomenológico de investigação em Heidegger é fundamental, pois nele o termo fenomenologia ganha um sentido tão novo quanto radical. Com a exposição do método fenomenológico heideggeriano, poderemos ao mesmo tempo elucidar o sentido do termo “ontologia” no autor. “O uso do termo ontologia não visa a designar uma determinada disciplina filosófica entre outras” (HEIDEGGER, 2001, p. 56). Não se trata para Heidegger de lançar mão de uma ontologia, ou de escolher qualquer modo ontológico de análise, para investigar um estado de coisas. Na verdade, as próprias questões abordadas solicitam certos modos de tratamento, que a imposição de um certo discurso pronto muitas vezes não pode enxergar. A ontologia de Heidegger é uma fenomenologia, pois a questão do sentido do ser deve aflorar das próprias coisas tal como elas se manifestam. Na filosofia de Heidegger, a célebre máxima da fenomenologia husserliana “às coisas elas mesmas” ganha contornos muito peculiares, pois nela as coisas extrapolam sua própria constituição intencional. Por meio do método heideggeriano veremos como a ontologia precisa se voltar para sua história e se converter em destruição dessa sua história. Em

um segundo momento, veremos de que maneira os termos fenômeno e *lo/goj*, presentes no conceito de fenomenologia, se entrelaçam e carregam em si mesmos as exigências programáticas definidas por Heidegger. Através da exposição e do esclarecimento do método fenomenológico heideggeriano, veremos que a questão acerca da verdade e da história se anunciam como as questões decisivas do questionamento filosófico. Nesse contexto, a destruição se converterá em uma reorientação programática no que se refere à interrogação do sentido do ser que sustenta a possibilidade da verdade.

3.1 Elucidação do método fenomenológico

Na sua preleção de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger afirma: “a expressão fenomenologia é o nome para o método da filosofia científica em geral” (HEIDEGGER, 1982, p. 3). Quando Heidegger se refere à filosofia como “científica”, ele não quer dizer que a filosofia nesse caso deva estar submetida à ciência. Falar em uma “filosofia científica” para Heidegger é um pleonasma, pois a filosofia é sempre científica no sentido amplo de uma investigação rigorosa dos entes. Em geral, filosofia e ciência possuem o mesmo sentido nos primórdios do pensamento antigo. Posteriormente, a ciência se torna a investigação de determinadas regiões particulares dos entes, desenvolvendo, por isso, contornos mais restritos. Com a ampliação do domínio do discurso científico, a filosofia cada vez mais passa a ser considerada como a ciência pura e simples, aquela que está na base de todas as outras ciências particulares. No idealismo alemão, a filosofia é muitas vezes chamada de ciência absoluta. Mas o que Heidegger pretende ao falar de uma “filosofia científica”?

Heidegger utiliza a expressão “filosofia científica” para combater a tendência em se relegar a filosofia ao terreno da mera generalidade. Com a autonomização e a especialização das ciências, a universalidade da filosofia acaba sendo tomada de uma forma muito pouco rigorosa e ela termina por procurar seu lugar na elaboração das visões-de-mundo, no sentido daquilo que é mais corriqueiro e pleno de sentidos irredutíveis ao rigor metodológico da ciência. Diante dessa generalização vazia a filosofia ganha um caráter de “sabedoria do mundo e da vida, ou, para usar uma expressão corrente hoje em dia, supõe-se que a filosofia forneça uma *Weltanschauung*, uma visão-de-mundo” (HEIDEGGER, 1982, p. 4). A universalidade da filosofia não implica que ela seja apenas uma ciência de visões-de-mundo, ou seja, que deva ter como objeto apenas aquilo que as ciências particulares não possam investigar a sua maneira.

A fenomenologia visa resgatar o papel fundacional da filosofia como ontologia, ou seja, como a ciência do ser em geral a que todas as outras ciências precisam recorrer, mesmo que inconscientemente. A universalidade da filosofia fora tomada como uma espécie de carência, quando, na verdade, essa universalidade deveria implicar a reflexão sobre as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento.

A ontologia heideggeriana visa elucidar os pressupostos ontológicos que sustentam e norteiam as investigações regionais da ciência como um todo. Em outras palavras, Heidegger utiliza o método fenomenológico para desvendar o sentido do ser que acompanha toda e qualquer investigação sobre os entes. No entanto, “ser só é dado se a compreensão do ser, portanto, ser-aí, existe” (HEIDEGGER, 1982, p. 19). A ontologia, portanto, só pode investigar o *a priori* do ser, por intermédio de sua manifestação ôntica no ser-aí. Heidegger diz:

As possibilidades e doutrinas da filosofia estão entrelaçadas com a existência do homem, e por isso, com a temporalidade e com a historicidade e, de fato, em um sentido mais originário do que com qualquer outra ciência. (HEIDEGGER, 1982, p. 20).

A filosofia é uma “ciência” que, antes de procurar apoio em qualquer cientificidade preestabelecida, deve buscar na compreensão de ser do ser-aí as condições de possibilidade para a própria ciência.⁴⁷ A objetividade não é científica por si mesma, ela não fala por si mesma, quem torna os entes objetiváveis é o homem.

Dada a prioridade da compreensão do ser-aí, a fenomenologia deve retornar ao ponto de vista mais ingênuo e imediato sobre o ser observado no ser-aí cotidiano para, então, buscar uma apreensão mais originária do ser. Isso quer dizer que a interpretação do ser dos entes deve aflorar do ser-aí, sem que antes ela seja reduzida a alguma categoria ou pressuposto fundamental. Como o ser é sempre o ser de algum ente, cabe começar pelo ente que promova um acesso privilegiado ao ser. O ser-aí, como vimos anteriormente, é esse ente que pode fornecer um acesso privilegiado ao ser. Portanto, a ontologia deve sempre se iniciar pela fenomenologia do mundo do ser-aí. Esse retorno à compreensão cotidiana do ser-aí perfaz o primeiro componente básico do método

⁴⁷ O problema para Heidegger é que o método científico é muitas vezes encarado do ponto de vista da técnica, o que significa um afastamento de seu real significado entre os gregos. Sobre esse argumento, cf. HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Tradução de Albert Hofstadter. Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 1982, p. 21. Nesse momento, essa questão ainda não é central para Heidegger, mas posteriormente será decisiva para seu pensamento. Cf. especialmente: HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

fenomenológico heideggeriano, chamada por ele de redução.⁴⁸ Redução aqui não significa uma consideração negativa das possibilidades da ontologia, na verdade, ela significa a concentração no terreno onde toda e qualquer ontologia é possível. As ontologias são derivadas de seu campo histórico de possibilidades e, por isso, é necessário que se esteja atento para a tendência da ontologia em querer ultrapassar esse horizonte histórico com o objetivo de determiná-lo teoricamente de antemão.⁴⁹

A redução, todavia, é apenas um componente da interrogação fenomenológica. A mera visualização dos entes na cotidianidade não pode nos dar acesso ao ser, antes esse ser precisa ter se tornado acessível de alguma maneira. “Nós não o encontramos simplesmente diante de nós. Para que ele seja mostrado, ele precisa sempre ser trazido à visão por uma livre projeção” (HEIDEGGER, 1982, pp. 21-22). O ente só se torna visível por meio de uma projeção prévia do seu ser, essa projeção caracteriza o segundo momento investigado pela fenomenologia, a construção fenomenológica. A construção diz respeito ao sentido do ser como projeto do ser-aí. No entanto, todo projeto é situado em um mundo, os projetos do ser-aí são ao mesmo tempo projetos de seu mundo, de sua experiência fáctica. Toda redução é uma redução a uma facticidade construída e toda construção é uma construção reduzida à sua facticidade. Essa relação circular entre redução e construção, ou seja, entre a situação hermenêutica do ser-aí e sua compreensão projetiva do ser, torna necessário um terceiro componente para a investigação fenomenológica, esse terceiro componente é a destruição.

Heidegger chama a atenção para o fato de que toda ontologia é historicamente situada, isso parece uma evidência e talvez por isso mesmo não seja considerado com a problematidade que deveria. Dizer que a ontologia está historicamente situada, não quer dizer que ela esteja inserida em um processo linear que a determina e a torna apenas uma etapa dele. Mais precisamente, a historicidade das ontologias em geral está no fato de que elas não podem abrir mão dos pressupostos e modos de investigação

⁴⁸ A noção de redução fenomenológica que Heidegger apresenta nos *Problemas Fundamentais da Fenomenologia* vai de encontro àquela proposta por Husserl nas *Idéias*. Para Husserl, a redução (ou epoch\) significa a colocação do mundo da atitude natural do homem entre parênteses. Para Heidegger, redução significa entrada, ou melhor, permanência no mundo. Heidegger pretende realizar uma redução da filosofia ao mundo, ao invés de reduzi-la à esfera do sujeito. Para Heidegger, a mundanidade do ser-aí é irredutível à esfera da pura idealidade. De acordo com Heidegger, a fenomenologia husserliana: “volta à visão transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, nas quais os objetos são constituídos como correlatos da consciência”. *The Basic problems of phenomenology*, p. 21. Sobre o argumento de Husserl, cf. Husserl, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Book I. General Introduction to a pure phenomenology*. Translated by F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1983, pp. 41-62.

⁴⁹ Para Günter Figal, o que Heidegger pretende com a fenomenologia é realizar uma repetição (*Wiederholung*) das possibilidades das “perspectivas e atrelamentos lingüísticos”, que já sempre determinam as próprias vivências intencionais. Não podemos, portanto, sair da relação intencional para uma consciência pura fundadora dessa relação. Isso reveste a fenomenologia heideggeriana de um aspecto muito mais histórico-crítico, do que científico-objetivo. Cf. Figal, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*, pp. 29-38.

tradicionais, que são, na realidade, seu ponto de partida obrigatório. Toda ontologia é uma construção, mas uma construção reduzida a seu contexto histórico. O problema da filosofia está, via de regra, em não avaliar a legitimidade de seus pressupostos basilares. Esses pressupostos passam a nortear as investigações ontológicas e a se sobrepor à situação histórica que lhes serviu ou serve de sustentação.⁵⁰

O acervo de conceitos filosóficos de base, derivados da tradição filosófica, é ainda tão influente hoje em dia, que esse efeito da tradição mal pode ser estimado. [...] É por essa razão que pertence necessariamente à interpretação conceitual do ser e suas estruturas, que a construção do ser seja uma destruição, um processo crítico no qual os conceitos tradicionais, que de início devem necessariamente ser empregados, sejam desconstruídos até as fontes de onde eles foram tirados. Apenas por meio dessa destruição pode a ontologia, de modo fenomenológico, se assegurar totalmente de si mesma a respeito do caráter genuíno de seus conceitos. (HEIDEGGER, 1982, pp. 22-23).

O processo de construção de uma ontologia fenomenológica deve se resguardar do perigo de fornecer novos conceitos, que com toda sua pretensão explicativa, ainda poderiam estar impregnados de pressupostos metafísicos não tematizados. A intenção de Heidegger com a destruição não é suplantar a tradição, mas desconstruir os conceitos tradicionais até as suas raízes, de maneira a compreender como eles produziram uma objetificação do mundo. Isso só é possível se esses próprios conceitos forem vistos em sua dependência com relação ao mundo. Os conceitos tradicionais só podem ser tomados de maneira genuína, se entendermos a relação deles com sua história, ao invés de utilizarmos-os como instrumentos dados de antemão para explicar uma realidade igualmente dada de antemão. Como já dissemos anteriormente, o diálogo destrutivo com a história da ontologia levado a termo pelo método fenomenológico de Heidegger, é um diálogo que tem como principal interlocutor Aristóteles. Aristóteles forneceu o acabamento para o projeto ontológico grego, que foi assumido pela filosofia e constituiu a sua história. Heidegger vê a partir de Aristóteles um entulhamento conceitual cada vez maior da historicidade do mundo, em favor do projeto teórico de conhecimento da realidade. Entretanto, se investigarmos essa “realidade” com mais atenção, veremos que seu modo de manifestação coloca em cheque a pretensa evidência de sua objetividade.

3.2 A radicalização dos conceitos de fenômeno e lo/goj.

⁵⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 400-427 e 449-458.

A palavra fenomenologia é composta dos termos fenômeno e *lo/goj*, que por sua vez remontam aos vocábulos gregos: *faino/menon* e *lo/goj*. Fenomenologia, se tomada em um significado mais literal e corriqueiro, significaria a ciência dos fenômenos, assim como a biologia é a ciência da vida e a sociologia a ciência da sociedade. No entanto, a fenomenologia não é um ramo a mais da ciência, na verdade, ela designa o método filosófico por excelência e, como vimos no parágrafo anterior, o método fenomenológico investiga as condições de possibilidade de toda e qualquer ciência. Heidegger esclarece o que entende por fenomenologia através de uma apropriação singular dos termos gregos *faino/menon* e *lo/goj*. A investigação desses termos pretende esclarecer seu co-pertencimento fundamental expresso na palavra fenomenologia, que nada tem de uma construção arbitrária, mas antes indica uma tarefa decisiva para o pensamento filosófico.

3.2.1 O fenômeno que não se mostra

O conceito de fenomenologia aponta evidentemente para uma interrogação sobre o que se entende por fenômeno. A palavra fenômeno pode ser entendida formalmente como o modo de manifestação de alguma coisa, todavia, em Heidegger isso tem um sentido muito particular. Deixemos que o próprio Heidegger introduza a elucidação do conceito:

A expressão grega *faino/menon*, a que remonta o termo fenômeno, deriva do verbo *fai/nesqai*, *fai/nesqai* significa: mostrar-se e, por isso, *faino/menon* diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, *fai/nesqai* é a forma média de *fai/nw* - trazer à luz do dia, pôr no claro, *fai/nw* pertence à raiz *fa-* como, por exemplo, *fw=j*, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma. Deve-se *manter*, portanto, como significado da expressão 'fenômeno' o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*. *ta\ faino/mena*, 'os fenômenos', constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou se pôde por à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, com *ta\ o)/nta* (os entes), a totalidade de tudo aquilo que é. (HEIDEGGER, 2001, p. 58).

Apesar de Heidegger aproximar o significado de fenômeno da totalidade dos entes, isso não quer dizer que Heidegger defenda que o conceito de fenômeno se reduza à simples presença das coisas. Com a noção de fenômeno, Heidegger não pretende que as coisas sejam simplesmente tal como aparecem. Fenômeno significa "o que se mostra em si mesmo", entretanto, isso não significa que o sentido de ser das coisas esteja reduzido a sua mera aparência. Heidegger ressalva que muitas vezes o ente pode se

mostrar como aquilo que ele não é, dessa maneira, o que aparece pode muitas vezes nos iludir.

Chamamos esse modo de mostrar-se de “aparecer” (*Scheinen*). Em grego, portanto, a expressão *φαῖνο/μενον*, fenômeno, possui também o significado daquilo que possui tal aparecimento como, do que é aparente (*so Aussehende wie*); do “passível de aparecer” (*Scheinbare*); da “aparência” (*Schein*⁵¹). (HEIDEGGER, 2001, p. 58).

O aparecer possui pelo menos esses três significados enumerados por Heidegger, contudo, nenhum desses significados pode esgotar o que se deve entender por fenômeno. O aparente, o passível de aparecer e a aparência não são a coisa ela mesma, eles são no máximo aspectos do fenômeno. Esse caráter negativo da aparência se caracteriza, todavia, por ser uma modificação derivada do fenômeno, logo, ela indica algo positivo. Apenas porque algo quer ser fenômeno, ou seja, se deixa mostrar, é que ele pode se modificar em algo que ele não é realmente. O que Heidegger deseja mostrar é que se os entes se mostram para nós como aparências, isso significa que aquilo que sustenta essas aparências nos é acessível de alguma forma.

Fenômeno e aparência não são noções absolutamente contraditórias. Na verdade, essas noções possuem uma relação de co-pertencimento, onde as aparências significam modos de aparecer, configurações, do fenômeno e o fenômeno, por sua vez, aponta para aquilo que as aparências não esgotam. “O que *ambos* exprimem, porém, nada tem a ver, em princípio, com o que se chama de ‘manifestação’ (aparição, *Erscheinung*) e muito menos com ‘mera manifestação’ (*blosse Erscheinung*)” (HEIDEGGER, 2001, p. 59). Na manifestação, assim como na aparência, o que aparece não é o fenômeno. Heidegger compara a noção de manifestação com as manifestações de uma doença que aparecem em um organismo. A manifestação é como um sintoma que ao se mostrar remete para algo que não se mostra. “Manifestar-se é um não mostrar-se” (HEIDEGGER, 2001, p. 59). A manifestação significa que, rigorosamente, o que não se mostra nunca pode vir a aparecer, a manifestação do fenômeno na aparência sempre implica uma limitação à aparência e uma retração do fenômeno. Em outras palavras, o que a aparência manifesta não se mostra explicitamente, mas de alguma forma implícita se mostra, ou seja, o que

⁵¹ O radical “*Schein*”, a que remontam as diferentes definições utilizadas por Heidegger, possui o sentido de brilho, luz, tudo o que se refira a claridade. *Schein* pode também dizer aparência em um sentido negativo, o que vem à claridade, mas se esconde em si mesmo, uma ilusão. O verbo “*scheinen*” diz brilhar, assim como também diz parecer, no sentido de alguma coisa parecer a alguém, de fazer parecer que. A palavra *Erscheinung* significa aparição, manifestação, em Kant, ela é utilizada como sinônimo para fenômeno. Heidegger joga com os diferentes significados derivados do radical “*Schein*” sempre com o objetivo de expor como toda aparência, ou aparição, indicam que elas escondem e ao mesmo tempo deixam ver algo que não se mostra na maneira de uma mera aparência, ou aparição.

pode ser entendido no aparecer como uma privação, se converte em algo positivo se a entendermos como uma manifestação do fenômeno.

Manifestação e aparência, portanto, são derivações de um fenômeno que sempre permanece entranhado. Esse entranhamento é o caráter principal do conceito de fenômeno em Heidegger, ou seja, algo que necessita ser pressuposto em tudo aquilo que pode aparecer, mas que não pode ele mesmo aparecer de forma explícita. Ora, é nesse sentido que Heidegger chama o mundo de fenômeno originário, ou seja, aquilo que se anuncia em tudo o que se mostra, mas que deve permanecer ele mesmo velado. A relação entre o fenômeno e a sua manifestação na aparência mundana se tornará mais clara na análise preliminar do conceito de *lo/goj* em *Ser e Tempo*.

3.2.2 O fenômeno do *lo/goj* e o *lo/goj* do fenômeno

Heidegger chama a atenção para a polissemia do conceito de *lo/goj* em Platão e Aristóteles e para dispersão de seus diferentes significados na história do pensamento. A palavra *lo/goj* possui um sentido básico de discurso que ainda não foi interpretado com o rigor necessário, por isso, esse sentido amplo de discurso se converteu em razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção etc. Heidegger pretende resgatar o significado originário da palavra *lo/goj* que se dispersou ao longo da história. *Lo/goj* significa em princípio *delou=n*, deixar-ver, segundo Heidegger, esse significado é mais precisamente explicitado quando Aristóteles o determina como *a)pofai/nesqai*, que significa também um deixar-ver, mas que tem um significado mais explícito de mostraçãodaquilo sobre o que se fala, ele torna o ente de que se fala acessível aos outros.⁵²

“Em seu exercício concreto, o discurso tem o caráter de fala, de articulação em palavras” (HEIDEGGER, 2001, p. 63). Heidegger indica aqui que o *lo/goj* (discurso), antes de ser uma mostraçãod, já articula em palavras alguma coisa. Mas que “coisa” é essa que o discurso articula? Essa coisa que já está desde sempre articulada no discurso é o próprio fenômeno. No discurso, o mundo está articulado como o projeto histórico assumido pelo ser-aí na sua cotidianidade. “O *lo/goj* é *fwnh/ e*, na verdade, *fwnh/ meta\ fantasi/aj* - articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado” (HEIDEGGER, 2001, p. 63). Essa visualização para que remete o *lo/goj* enquanto

⁵² A importância do caráter apofântico do *lo/goj* na argumentação de Heidegger será desdobrada mais detidamente nos capítulos posteriores.

meta\ fantasi/aj diz respeito ao caráter de projeto da articulação compreensiva dos entes.⁵³ O ente que se articula em uma fala é sempre fruto de uma visão específica aberta por um contexto histórico específico. O lo/goj, portanto, não é um juízo sobre dados que se apresentam à percepção, pois a possibilidade de compreensão, e mesmo de percepção, desses “dados” exige do ser-aí a projeção das condições histórico-contextuais em que esses “dados” possam surgir. A visão nunca é do registro da mera passividade, visão é sempre projeto. “Em seu caráter existencial de projeto, a compreensão constitui o que chamamos de visão do ser-aí” (HEIDEGGER, 2001, p. 202). O lo/goj traz consigo exatamente a articulação dessa visão projetada pelo ser-aí, mais derradeiramente, o lo/goj manifesta o mundo, portanto, antes de ser “lógico”, o lo/goj é histórico, realizando uma síntese mundana.

Essa concepção acerca do lo/goj contradiz a teoria tradicional da verdade como concordância, pois o mundo está articulado no lo/goj e não faz nenhum sentido fora dele. O lo/goj não precisa concordar com nenhuma “realidade” estranha a ele, já que ele mesmo é quem permite que a realidade esteja “de acordo”. O lo/goj expressa uma espécie de acordo histórico no ser-aí coletivo sobre o que seja a realidade. Esse acordo diz respeito ao projeto de mundo que o ser-aí necessita assumir desde o início como seu. Heidegger insiste que a idéia logicista de que a verdade mais originária reside no juízo expresso pelo lo/goj é uma deturpação da teoria aristotélica, pois, para Aristóteles, a verdade do lo/goj é uma verdade secundária. “Em sentido grego, o que é ‘verdadeiro’, de modo ainda mais originário do que o lo/goj acima mencionado, é a ai)/sqhsij, a simples percepção sensível de alguma coisa” (HEIDEGGER, 2001, p. 64). Para Aristóteles, a percepção é sempre verdadeira, na medida em que não há engano possível na apreensão dos elementos simples das sensações, dos i)/dia ai)/sqeta. Por exemplo, o que é visível deve sempre possuir alguma cor, as cores são elementos necessários do sentido da visão. A ai)/sqhsij, portanto, estaria em um contato mais originário, sem mediação, com relação à presentidade do ente do que o lo/goj.

Na preleção sobre o *Sofista* de Platão, no entanto, Heidegger chama a atenção para o fato de que Aristóteles introduz uma distinção na ai)/sqhsij semelhante a que ele produzira entre o conhecimento dialético da fro/nhsij e o conhecimento puramente teórico da sofi/a. A ai)/sqhsij cotidiana não pode enxergar os i)/dia ai)/sqeta de

⁵³ Castoriadis interpreta a fantasi/a como oriunda da necessidade do homem ter de usar a imaginação para fazer o ente aparecer para si. A modificação dos entes em geral em fantasmas é uma condição irreversível para se pensá-los ou experimentá-los de qualquer forma possível. Sobre isso, cf. Castoriadis, Cornélius. *As encruzilhadas do Labirinto II*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

maneira pura, na verdade, no terreno prático a $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\sigma\iota\gamma$ lida antes com os $\kappa\omicron\iota\nu\alpha$ $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\tau\alpha$, com as coisas dadas em conjunto. Quando vemos uma casa, a idéia geral da casa que vejo é anterior aos seus elementos, portanto, não apreendo antes os tijolos, as vigas, as pedras, de que ela é constituída, assim como não apreendo em primeiro lugar nem mesmo suas partes constitutivas mais evidentes, como janelas, telhas e portas. Na $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\sigma\iota\gamma$ prático o que vemos é o todo e não os elementos derradeiros, parece que a prática se antecipa de alguma forma e orienta as sensações. Existe, porém, uma forma mais originária da $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\sigma\iota\gamma$, que está diretamente ligada à reflexão, Heidegger a chama de $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\sigma\iota\gamma$ geométrica. “A $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\sigma\iota\gamma$ geométrica, na qual eu vejo o derradeiro elemento da figura do triângulo, é a $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\sigma\iota\gamma$, um apreender mais puro, uma captura mais pura do que aquela da $\alpha\iota$)/ $\sigma\eta\sigma\iota\gamma$ da $\phi\rho\omicron\nu\eta\sigma\iota\gamma$ ” (HEIDEGGER, *GA 19*, pp. 64-65).⁵⁴ Isso serve para nos indicar que, para os gregos, o verdadeiro mais originariamente é o eterno, o que nunca muda, o que não pode ser diferente, isto é, o que não está no registro do discurso. Verdade e falsidade têm lugar no $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ apenas à medida que ele busca construir uma verdade que se assemelhe àquela verdade que só podemos encontrar fora dele. Podemos dizer que, para Aristóteles, o $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ é um lugar de constante desacordo.

Os desenvolvimentos anteriores nos conduzem à conclusão de que, em Aristóteles, a $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\sigma\iota\gamma$ entre o $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$, entendido como juízo, e os objetos também seria um modo derivado de se conceber a verdade. Heidegger coloca a noção de verdade de Aristóteles nos seguintes termos:

“Verdadeiro”, no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder descobrir e nunca poder encobrir, é o puro $\nu\omicron\epsilon\iota=\nu$, o apreender que percebe singelamente as determinações mais simples do ser dos entes enquanto tais. (HEIDEGGER, 2001, p. 64).

Para Heidegger, porém, a concepção eminentemente metafísica de um $\nu\omicron\epsilon\iota=\nu$ α) $\nu\epsilon\upsilon$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ vai de encontro ao modo de ser finito do ser-aí. Aqui há uma clivagem decisiva entre Heidegger e Aristóteles no que se refere ao que é mais fundamental. Para Aristóteles, o $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ humano é condicionado pela $\omicron\upsilon$) $\sigma\iota$ /a, a entidade do ente é determinante com relação ao mundo do ser-aí, por isso, o $\sigma\omicron\lambda\phi\omicron\nu$ deve abandonar o círculo envoltório do $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ em favor dos entes eternos e incorruptíveis. Para Heidegger, o $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ é condicionado pelo mundo, ou seja, ele é sempre o discurso do

⁵⁴ Como parâmetro para essa argumentação, cf. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, Livro VI, 8.

seu mundo, dessa maneira, o mais primevo, o que sustenta toda e qualquer pretensão de verdade, assim como de eternidade, possui um caráter transformável.

Heidegger concorda com a concepção aristotélica de que o *lo/goj* tem a estrutura do que pode sempre ser outro, no entanto, a questão para Heidegger é que essa “debilidade” do *lo/goj* é insuperável. Mais do que isso, a dignidade da busca pela verdade está na atividade criadora de construção de sentido para algo que é instável em sua essência mais primária. O problema da ontologia tradicional foi ter buscado incessantemente um fundamento seguro e estável que garantisse de antemão a possibilidade do discurso verdadeiro. A busca por esse solo garantidor da objetividade impediu a ontologia de enxergar que a origem de suas investigações se encontra no próprio modo de ser do *lo/goj*. O *lo/goj* não é um instrumento de análise ou o lugar onde a verdade se deixa antever para que então busquemo-la em “outro lugar”, antes disso, a verdade mais originária, o mundo, está articulada no *lo/goj*, ou seja, o *lo/goj* deixa-ver o mundo. De início e na maioria das vezes, no entanto, o que o *lo/goj* parece nos manifestar são entes dados de antemão, isto é, um certo conteúdo quidditivo. O fenômeno originário que o *lo/goj* deixa-ver possui a tendência de se encobrir e permanecer encoberto na cotidianidade, por isso, a fenomenologia heideggeriana possui um papel crítico e destrutivo.

3.2.3 A fenomenologia hermenêutica

A palavra fenomenologia sintetiza a conexão íntima entre fenômeno e *lo/goj* que Heidegger define da seguinte forma:

Fenomenologia diz, então: a) *pofai/nesqai ta* feno/mena – deixar ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. (...) Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas!”. (HEIDEGGER, 2001, p. 65)

Ao invés de proceder como todas as outras ciências e definir de antemão o conteúdo objetivo de sua investigação, a fenomenologia começa pela descrição do modo como os entes vêm ao nosso encontro da maneira mais imediata. Heidegger propõe que procuremos colocar de lado toda a carga de pressupostos teóricos que norteiam nossa visão acerca dos entes em geral para deixá-los surgir por si mesmos. A fenomenologia exige uma espécie de vigília incessante, de recorrente autocrítica, a fim de evitar o perigo de um recobrimento conceitual do fenômeno investigado. Esse movimento

autocrítico implicado na destruição fenomenológica é fundamental para que o acesso ao que Heidegger entende por fenômeno permaneça aberto. O fenômeno não deve ser reduzido, se tornando mero tema de uma conceituação explícita. O fenômeno que se mantém encoberto é o próprio ser do ente, justamente aquele que permite ao ente se manifestar enquanto tal. Assim como o mundo cotidiano possui a tendência de encobrir o fenômeno do ser, também a teoria pode provocar, como provocou, um encobrimento do ser com todo o seu aparato conceitual.

O ser constitui o fenômeno originário que a fenomenologia pretende liberar, todavia, o ser só é acessível como o ser do ente e é, por isso, ao ente que devemos remeter com vistas a compreender a fenomenalidade do ser. Já vimos anteriormente que a via de acesso ao ser é garantida pelo ser-aí, o ente privilegiado que possui uma compreensão acerca do ser. O mundo fático mais imediato do ser-aí, sua cotidianidade, aparece como o objeto primário da investigação fenomenológica. Heidegger parte da facticidade, pois ela é terreno de uma lida existencial ainda despida da problematidade do ponto de partida da visão teórica. Ao invés de tomar como ponto de partida a descrição e a análise de diferentes teorias sobre o mundo, Heidegger começa pelas interpretações do mundo que fazem parte de atividades práticas mais corriqueiras e menos pretensiosas. A interpretação dessa lida mais corriqueira com os entes, curiosamente, intenciona desvendar as estruturas fundamentais do ser-aí e, conseqüentemente, desvendar o horizonte para toda e qualquer investigação ontológica.

A análise da facticidade do ser-aí, isto é, a descrição do ser-no-mundo, reveste a fenomenologia de um caráter essencialmente hermenêutico. De acordo com Heidegger: “O *lo/goj* da fenomenologia do ser-aí possui o caráter de *e(rmhneu/ein)*” (HEIDEGGER, 2001, p. 68). Por hermenêutico, devemos entender “a palavra em que se designa o ofício de interpretar” (HEIDEGGER, 2001, p. 68). O *lo/goj* é hermenêutico, pois o fenômeno é sempre fenômeno interpretado, como fenômeno interpretado, o ser do ser-aí está inescapavelmente intermediado pelo *lo/goj* cotidiano do mundo. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger impõe, literalmente, como tarefa primordial da filosofia, o desvendamento do modo como o ser dos entes é interpretado mais primariamente no *lo/goj* da cotidianidade. Sem que atentemos antes de tudo para o caráter existencial da interpretação, não poderemos realizar uma crítica realmente produtiva do modo como a ontologia tradicional tem interpretado o ser e a verdade. O caráter hermenêutico do *lo/goj* da fenomenologia, para o qual Heidegger chama a

atenção, está condicionado pelo caráter hermenêutico do próprio fenômeno, tal como Heidegger o compreende.

A concepção heideggeriana de verdade está intimamente ligada à interpretação dos fenômenos constitutivos do ser-aí. A verdade, inclusive, é ela mesma um fenômeno constitutivo do ser-aí, ela não tem seu fundamento em nenhuma instância estranha a ele. A ontologia tradicional é refém da idéia de um fundamento perfeito que nunca consegue atingir. A hermenêutica fenomenológica, por sua vez, transforma a finitude e a limitação da concepção humana sobre a verdade no próprio sentido da verdade.⁵⁵ A verdade, dessa maneira, ganha um estatuto essencialmente histórico, finito, em suma, mundano. Para que possamos, portanto, compreender como o ser-aí pode instituir para si uma concepção qualquer sobre o que seja verdade ou falsidade, antes é necessário que elucidemos o caráter estrutural do próprio ser-aí como ser-no-mundo. Essa análise pretende mostrar de que forma o ser-aí deve compreender inicialmente o ser do ente. Na introdução ao parágrafo 44, em que trata especificamente da questão da verdade, Heidegger diz: “De há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser (...) Se *verdade* encontra-se, justificadamente, num nexó originário com o *ser*, então o fenômeno da verdade remete ao âmbito da problemática ontológica fundamental” (HEIDEGGER, 2001, pp. 280-281). O conceito de verdade deve, portanto, aparecer em conexão com a compreensão primária de ser do ser-aí cotidiano, compreensão essa que estabelece os limites para toda e qualquer concepção de verdade. A ontologia fundamental envolve sempre a análise do ser-aí como quem estabelece os limites históricos para as ontologias em geral, logo, a hermenêutica do ser-aí aparece como condição inadiável para a explicitação das noções de ser e verdade.

O título do parágrafo 44 diz: *Ser-aí, descerramento e verdade*. Essas três palavras que compõem o parágrafo sobre a verdade remetem para uma decisiva articulação conceitual. Heidegger chama a atenção para o fato de que na aurora do pensamento filosófico com Parmênides, o ser é de certa forma identificado com a compreensão que o apreende. Isso quer dizer que o sentido do ser está vinculado à compreensão que dele se tem. O conceito de descerramento refere-se exatamente à compreensão de ser do ser-aí que estabelece de maneira prévia o mundo enquanto o horizonte originário onde algo como verdade possa fazer sentido. A noção de

⁵⁵ Emmanuel Lévinas defende que a fenomenologia de Heidegger transforma a pretensa imperfeição do conhecimento humano em ponto de partida positivo para todo e qualquer conhecimento. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Liboa: Instituto Piaget, pp. 114-115.

descerramento constitui um novo conceito que serve de base para a consideração de Heidegger acerca da verdade⁵⁶ e, por isso, esse conceito requisita sem demora uma elucidação mais detida.

4 FACTICIDADE E DESCERRAMENTO

4.1 A prioridade da hermenêutica da facticidade e o descerramento dos entes intramundanos

O conceito de descerramento indica o modo como o ser-aí tem o seu mundo como a verdade mais originária, isto é, como o horizonte de sentido indispensável para toda concepção possível de verdade. Como o mundo se impõe ao ser-aí enquanto esse horizonte originário da verdade, é por ele mesmo que a análise fenomenológica deve se iniciar. Invertendo uma lógica hegemônica na modernidade, Heidegger inicia a investigação do fenômeno do mundo não pelo sujeito, mas pelos entes não dotados do caráter de ser-aí, os entes intramundanos. Isso é emblemático na análise heideggeriana, pois ela não parte do problema da possibilidade do acesso cognitivo de um sujeito aos objetos, mas de uma familiaridade prévia do “sujeito” com o ser dos “objetos”. Mais do que superado, o ponto de partida moderno da relação cognitiva entre sujeito e objeto deve ser posto de lado na descrição fenomenológica do ser-no-mundo, pois essa relação traz consigo pressupostos que encobrem a relação fundamental entre o ser-aí e os entes intramundanos. “Ao dirigir-se para... e apreender, o ser-aí não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulado. Em seu modo de ser originário, o ser-aí já está sempre

⁵⁶ Sobre a radicalização desse novo conceito com relação à intencionalidade husserliana, cf. TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter, 1970, pp. 281-282.

‘fora’, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto” (HEIDEGGER, 2001, p. 101).

O fato dos entes *virem ao encontro* no mundo indica por si só que o ser-aí não precisa realizar de início e na maioria das vezes nenhum esforço intelectual para ter acesso a eles, pois seu mundo já lhe garante uma familiaridade com os entes. Esse acesso já é pressuposto à medida que o ser-aí já sempre executou o descerramento de um mundo, por isso: “A explicitação fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próximos se faz pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *lida no mundo e com o ente intramundano*” (HEIDEGGER, 2001, p. 108). Os entes intramundanos nos aparecem não por meio da apreensão teórica de suas determinações essenciais, mas sim através de uma lida prática cotidiana que Heidegger denomina de ocupação. Há aqui novamente uma inversão do ponto de vista cognitivista característico da modernidade, pois antes de conhecer os entes para deles nos ocuparmos, nos ocupamos cotidianamente deles para depois podermos tematizá-los. Isso não quer dizer, todavia, que Heidegger fale contra a teoria e a favor da prática, ele reconhece que na prática as coisas são revestidas de uma certa trivialidade irrefletida que deve ser questionada, o problema é quando a teoria se sobrepõe à prática e anula sua originalidade. Nesse último caso, é o ponto de vista teórico que se trivializa e se torna míope para seus pressupostos. O que Heidegger deseja mostrar é que nosso modo de lidar como os entes intramundanos é sempre intermediado por pressupostos, mas que os pressupostos práticos da facticidade possuem primazia sobre os pressupostos teóricos. Por isso, Heidegger diz que o “conhecimento” da ocupação possui um caráter pré-ontológico. O que se trata, portanto, é de responder de que maneira a ocupação descerrada pelo ser-aí orienta o modo como os entes intramundanos vêm ao encontro na lida cotidiana.⁵⁷

Primariamente, os entes intramundanos aparecem para o ser-aí na lida cotidiana como utensílios a seu serviço em uma certa ocupação, e não como substâncias extensas dotadas de tais ou tais propriedades intrínsecas. O utensílio nunca é de início um objeto isolado, pois ele só pode ser apreendido *como* ele é numa certa conformidade utensiliar. Essa conformidade caracteriza uma estrutura referencial que permite que o utensílio surja enquanto tal por meio de uma serventia prestabelecida, ou seja, de uma possibilidade de uso, ou emprego, por parte do ser-aí. A usabilidade (empregabilidade)

⁵⁷ Sobre a centralidade dessa pergunta, cf. Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. Cit., p. 287 e Casanova, Marco Antonio. Linguagem cotidiana e competência existencial. *Natureza Humana*, Rio de Janeiro, vol.8, no.1, Jun. 2006, pp. 35-85.

é condição para o estabelecimento posterior de algum uso por parte do homem. Não é o ser-aí, portanto, quem estabelece em primeiro lugar a usabilidade de cada ente, tornando-o assim um utensílio. Antes de tudo, todo e qualquer ente intramundano é um “ser para”, algo que se encontra referido a outros entes, integrados em uma estrutura utensiliar. Essa estrutura se constitui em uma malha referencial que responde pelos significados possíveis de cada utensílio. “Rigorosamente, *um* utensílio nunca ‘é’. [...] O utensílio sempre corresponde à sua utensiliaridade *a partir* da pertinência a outros utensílios: utensílio para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janela, portas, quarto” (HEIDEGGER, 2001, p. 110). Isso quer dizer que para atribuímos um significado ao ente, para dizermos o *que* ele é, devemos necessariamente fazer referência a sua conformidade utensiliar, isto é, precisamos dizer *como* ele se apresenta na totalidade utensiliar a que pertence.

As coisas não de dão, no entanto, como se o ser-aí fosse um sujeito que apreendesse objetos dados de antemão de modo a transformá-los em utensílios e, assim, atribuir-lhes alguma utilidade. A utensiliaridade é o modo de descoberta dos entes e não um atributo de objetos. A utensiliaridade dos entes em geral permanece implícita na cotidianidade, “o uso não sabe da estrutura do utensílio como tal” (HEIDEGGER, 2001, p. 110), mas já se apropria do ente como um utensílio de maneira irrefletida. Já mencionamos anteriormente, que a cotidianidade possui uma tendência incessante para encobrir as relações do homem com o modo de ser específico dos entes⁵⁸ intramundanos, entretanto, isso se mostra necessário para que a cotidianidade garanta sua própria funcionalidade. Não precisamos refletir explicitamente sobre o que seja um martelo, qual a sua finalidade, em que ele se aplica e a que ele se destina para depois usá-lo. “O martelar não somente não sabe do caráter utensiliar do martelo como se apropriou de tal maneira desse utensílio que uma adequação mais perfeita não seria

⁵⁸ Nas preleções *Introdução à Filosofia e Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger reconhece que os entes possuem outros modos de ser, que não apenas o do utensílio, dessa maneira, eles podem possuir o modo de ser inanimado da substância material, como o de uma pedra, assim como, podem ter o modo de ser do animal e, além disso, o modo de ser do utensílio entre outros. A dinâmica utensiliar continua a possuir uma hegemonia na descoberta dos entes, mas a utensiliaridade não é o único modo de ser que os entes podem manifestar mais originariamente, o cão que nos acompanha e que acariciamos enquanto inspecionamos a lavoura não nos aparece da mesma forma que uma enxada, por exemplo. Da mesma forma, os seixos que removemos quando encerramos o assoalho também não têm um caráter rigorosamente utensiliar, a serventia, portanto, não é algo de muito préstimo para falar do modo de ser desses entes intramundanos que citamos. As coisas mudam de figura quando um cavalo é tomado, por exemplo, como meio de transporte ou quando uma pedra é utilizada como medida de peso. O mais importante nesse contexto, todavia, é lembrarmos o *adormecimento* que a cotidianidade mediana tende a provocar nas relações fundamentais para com os entes em geral, isto é, na vida cotidiana, normalmente, não nos comportamos para com os entes de acordo com o modo de ser que é o deles. De início e na maioria das vezes, os entes não são considerados em seu modo de ser específico, dessa forma, seu modo de ser não chama a atenção e eles são tomados como entes dados de antemão. A vida com os entes na cotidianidade mediana é caracterizada por uma indiferença com relação a seu modo de ser.

possível. [...] Quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se saberá usá-lo” (HEIDEGGER, 2001, p. 110).

A visualização do caráter utensiliar de um martelo não se dá pela investigação teórica de suas determinações materiais, o martelo, como todo utensílio, se revela no seu manejo por parte do ser-aí. Todo e qualquer utensílio se revela a partir de sua manualidade, a qual diz respeito ao modo como o ser-aí lida com ele dentro de um contexto referencial mais abrangente, que fornece de maneira prévia suas possibilidades de emprego. As possibilidades de emprego de um utensílio não são propriedades que ele carrega consigo, essas possibilidades são descobertas a partir da referência que ele faz a outros utensílios. Basta vermos que a pergunta pela possibilidade de emprego de um utensílio traz sempre consigo a menção àquilo *em que* (*Wofür*) ele se aplica. O emprego e a serventia de um utensílio só são visíveis se recorrermos à estrutura referencial da ocupação, onde todos os entes estão integrados. “O modo de lidar com utensílios se subordina à multiplicidade de referências do ‘ser-para’. A visão desse subordinar-se é a *circunvisão*” (HEIDEGGER, 2001, p. 111). O manuseio não é resultado de uma análise das propriedades do utensílio, a noção de circunvisão indica que as referências que estão no entorno de uma lida específica se impõem à medida que o ser-aí manuseia um utensílio. Para que o ser-aí possa se dedicar ao manuseio e ao emprego apropriado do utensílio, no entanto, este último deve “recolher-se em sua manualidade para, justamente assim, ficar á mão” (HEIDEGGER, 2001, p. 111). A circunvisão não significa a visualização explícita de como as coisas funcionam, pois o acesso às coisas se dá de maneira prévia, pré-reflexiva. A circunvisão é antes condição para uma possível visualização explícita dos entes e de si mesma por parte de um mero observador.

A análise de Heidegger a respeito do sinal manifesta de maneira exemplar a profundidade da imersão do ser-aí nas estruturas ocupacionais da cotidianidade. Os sinais, como por exemplo, luminosos de trânsito, placas, anúncios e bóias de navegação, são utensílios de um caráter muito peculiar, pois eles têm por objetivo chamar a atenção do ser-aí para aquela dinâmica ocupacional que não pode lhe passar despercebida. “Os sinais mostram ‘em que’ se vive, junto a que a ocupação se detém” (HEIDEGGER, 2001, p. 123). O sinal nos tira da não-surpresa típica da facticidade e nos prepara de antemão para uma ação (manualidade) específica ao nos chamar a atenção explicitamente para a ocupação. O que mais interessa a Heidegger no sinal, não é o fato de que sua criação tem por objetivo chamar a atenção para a circunvisão e assim a

demonstra. O que é mais interessante de se notar na consideração do sinal é que ela permite notar o quanto a circunvisão está comumente entranhada e como o ser-aí tende sempre a permanecer nesse entranhamento. Heidegger utiliza como um exemplo de sinal a prática de se dar um nó no lenço para que isso chame a atenção para algo a fazer de que se deva lembrar. Com isso ele pretende mostrar como as requisições da ocupação circunvisiva têm tamanho apelo que na maioria das vezes nos movimentamos em uma espécie de esquecimento, visto que o que pretensamente precisaríamos guardar em mente já nos é oferecido pela circunvisão. O “nó-no-lenço” está ali exatamente como um sinal de que não podemos cair no esquecimento quanto a alguma coisa específica em meio à ocupação, o que deixa notar que o esquecimento é, de fato, uma tendência inerente à cotidianidade.

A possibilidade de visualização explícita da circunvisão se dá não apenas quando introduzimos conscientemente algum utensílio como sinal para chamar nossa atenção, como também, e principalmente, quando a dinâmica ocupacional é interrompida por algum tipo de deficiência no emprego de um utensílio. Heidegger fala de três modos deficientes pelos quais os utensílios nos chamam a atenção para a lida circunvisiva: o sobressalto, a importunidade e a insubordinação. O sobressalto acontece quando a ocupação é interrompida por um defeito no utensílio manejado, tomado de sobressalto, o ser-aí se torna dessa forma vigilante com relação à sua atividade manual. O utensílio chama a atenção do ser-aí por não poder ser empregado, o que não quer dizer que esse utensílio tenha se tornado um ente dado de antemão (*Vorhand*), na verdade, ele aparece como algo ainda pertencente a uma ocupação, “que se encontra na possibilidade de se pôr de novo em condições” (HEIDEGGER, 2001, p. 115). Por exemplo, quando se utiliza uma tesoura para cortar um tecido e se percebe que ela está cega, a lida é interrompida por uma quebra na cadeia referencial, apenas nessa quebra percebe-se o envolvimento em uma atividade manual mais ampla e a interdependência utensiliar que lhe é constitutiva. O mesmo se dá na importunidade da falta do utensílio, no caso do sumiço da tesoura, fica-se sem saber o que fazer diante daqueles manuais (utensílios), que ganham o significado deficiente de um amontoado de entes dados de antemão. Na insubordinação, o manual perturba por sua incompletude, tal como uma ponte em construção, ou em reparo, que não podemos atravessar. Esse evento chama a atenção do ser-aí para a construção da ponte, para os trabalhadores que a realizam, assim como, para seu dirigir, seu caminho, seus afazeres e para como a falta do utensílio ponte promove sua interrupção. Heidegger diz:

Um utensílio não pode ser empregado – isso significa: a referência constitutiva entre o ser para e um ser para isso acha-se perturbada. (...) Numa perturbação da referência – na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita, se bem que ainda não como estrutura ontológica mas onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano do utensílio. (HEIDEGGER, 2001, p. 117).

Curiosamente, apenas em modos deficientes o ser-aí adquire alguma clarividência a respeito de sua ocupação. O ser-aí de certa forma é chamado à clarividência pela descontinuidade de sua práxis, não há uma vigília consciente da estrutura referencial da facticidade. Apesar da explicitação da circunvisão provocada pelos modos deficientes de ocupação, isso não quer dizer que haja uma relação imediata entre a descontinuidade da manualidade e a reflexão teórica. Usualmente, o que se espera é que a lida possa ser retomada o quanto antes e é para isso que se trabalha, pois o que se torna visível e problemático a princípio é a própria ocupação e não o modo de ser do ente que manejamos. Na verdade, o modo deficiente do utensílio demonstra que o seu sentido de ser mais primevo é fornecido pelo mundo que o circunda.

Com um olhar mais atento, podemos notar, inclusive, que a quebra realizada pelo defeito possui um caráter ainda mais penetrante do que o sobressalto causado pelo sinal. O sinal é um utensílio que possui a peculiaridade de produzir exatamente aquilo que os utensílios normalmente não devem produzir, um sobressalto no ser-aí. Inversamente ao que acontece no defeito, o sinal surpreende quando funciona. O sinal deixa transparecer um fenômeno muito importante, isto é, que além da lida cotidiana de início e na maioria das vezes não surpreender, o ser-aí ainda trabalha para que ela efetivamente não surpreenda, corroborando a necessidade de uma funcionalidade irrefletida. O sinal deve surpreender, portanto, para que nós não nos surpreendamos, para que algo inesperado não cause um sobressalto. O próprio sinal enquanto utensílio pode estar tão incorporado à facticidade que ele pode também surpreender por alguma espécie de defeito. Um semáforo em mau funcionamento, ou uma falta de placas informativas, talvez cause um maior sobressalto do que se estivesse em pleno funcionamento. A falta de um farol que se espera aceso deixa um navegador em um estado de alerta para o entorno maior do que se estivesse visível. Muitas vezes o que nos causa maior surpresa é não sermos surpreendidos quando esperamos sê-lo, o sinal nesse caso aparece no modo deficiente da importunidade.

A discussão sobre o sinal e o defeito nos mostra que a ocupação não apenas não requer nossa atenção consciente, como deve dispensá-la para seu pleno funcionamento.

Os modos deficientes de ocupação apontam para a estrutura do mundo circundante, ou seja, eles tornam explícita a circunvisão que guia os modos de lidar. A ocupação, todavia, não dá lugar à consideração teórica dos entes a cada vez que a manualidade é perturbada, pois à medida que há uma quebra na lida o ser-aí busca de imediato no seu mundo um modo de retornar à imersão inicial na ocupação. Heidegger quer evitar que a falta de manualidade possa de alguma forma significar a descoberta da objetividade originária do ente. Não somos colocados diante do objeto no defeito, tampouco no sinal, não iniciamos uma investigação temática de suas propriedades inerentes, o que comumente buscamos é reinserir o utensílio na manualidade. O que nos causa “espanto” é muito mais a falta de manualidade do ente e o descompasso da lida do que a descoberta do objeto e a necessidade de conhecê-lo. O que se anuncia nesses contextos é a determinação antes de tudo mundana do ente, em outras palavras, é a circunvisão e, mais abrangentemente, o mundo quem dá acesso ao sentido do ser dos entes em geral. Na fenomenologia heideggeriana o “em-si” do ente possui a peculiaridade de já ser sempre fornecido por uma mediação, contudo, essa mediação não nos aparece de início e na maioria das vezes enquanto tal. As coisas não se dão como se o ser-aí enxergasse o mundo pela figura de um espectador, pois é precisamente o mundo quem dá ao ser-aí o que enxergar. Segundo Heidegger:

Para que se possa encontrar o utensílio manual em seu “ser-em-si” nas ocupações cotidianas do mundo “circundante”, as referências e conjuntos referenciais em que a circunvisão se “empenha” não devem ser tematizados nem para ela e nem, principalmente, para uma apreensão “temática”, desprovida de circunvisão. O *não anunciar-se do mundo* é a condição de possibilidade para que o manual não cause um sobressalto. E é nisso que se constitui a estrutura fenomenal do ser-em-si desse ente. (HEIDEGGER, 2001, p. 118).

Heidegger não deseja com essas articulações promover uma distinção absoluta entre, de um lado, um mundo mais originário caracterizado pela ação prática e, de outro, a atitude teórica, puramente contemplativa, por meio da qual conquistamos uma visão mais privilegiada do mundo. Cada modo de ver possui o “privilegio” que lhe é mais apropriado, porém, os limites que os diferenciam não são tão claramente definíveis. Apesar de a teoria dispensar a circunvisão, esta primeira não lida com os entes diretamente, pois seu método sempre lhe fornece uma visão prévia, ele é seu horizonte. A teoria também possui de certa forma uma lida cotidiana irrefletida, pois ela faz uso de metodologias e “utensílios” de uma maneira não-problemática, de uma forma ou de

outra, seus utensílios e métodos não poderiam ser ininterruptamente desconstruídos.⁵⁹ Além disso, a atitude teórica e a prática se entrecruzam a todo o momento no horizonte mais amplo da facticidade. A lida cotidiana está impregnada de conhecimentos teóricos e é capaz de incorporá-los de tal forma que eles passam completamente despercebidos. Por exemplo, quando trocamos o pneu de um carro fazemos uso de complexos conhecimentos sobre a força da alavanca sem nos darmos conta disso. Da mesma forma, a teoria necessita fazer uso de diversos pressupostos fácticos sem muitas vezes se aperceber disso.

Na descoberta cotidiana dos manuais, o que mais importa é o fato de que os utensílios não são considerados de maneira temática, não são explicitados em sua manualidade, nas palavras de Heidegger: “o modo de lidar cotidiano não se detém diretamente nas ferramentas em si mesmas. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida” (HEIDEGGER, 2001, p. 111). A obra, no entanto, também possui o modo de ser do utensílio, logo, ela não pode orientar a ocupação de maneira explícita. Se a obra é “o que primeiro está à mão”, isso não quer dizer que o ser-aí possa se guiar por alguma finalidade prática que essa obra represente por si mesma. A descoberta da obra se dá da mesma maneira que a descoberta de todo e qualquer ente pelo ser-aí na cotidianidade, a saber, de modo *não-manifesto*.⁶⁰

Tudo se trata de evitarmos a tendência de nos orientarmos pela concepção tradicional de te/cnh, segundo a qual o ei(=doj) aparece como uma presença constante (ou(si/a), que determina como que “de fora” a produção da obra por intermédio da visão antecipada de sua finalidade (ou(= e(/neka, te/loj). O ser-aí não está familiarizado com as pra=gmata como se elas fossem “meras coisas” que ele usasse na pra=xij, a familiaridade com as coisas se dá em um modo de usar que é sempre intermediado pelo mundo, por uma totalidade referencial específica, e não por uma finalidade determinada. O produtor está muito mais familiarizado com os utensílios do que com uma finalidade manifesta na obra.⁶¹ Ora, lembremos que Heidegger diz que quanto menos de fora se olha o utensílo, mais apropriadamente se sabe lidar com ele. Na construção de um telhado o produtor não tem a todo o momento manifestas para ele

⁵⁹ Cf. HEELAN, Patrick. After Post-modernism: the scope of Hermeneutics in natural science. *Studies in the history and philosophy of science*. v.29, 273-298, 1997.

⁶⁰ Sobre o caráter “não-manifesto” da obra, cf. FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, op. Cit., pp. 72-76. A noção de “não-manifesto” em Figal se refere ao modo muito peculiar de manifestação do real de que fala Heidegger, isto é, o modo primariamente implícito de manifestação dos entes em geral.

⁶¹ Cf. FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*, op. Cit., pp. 71-76.

a finalidade do telhado, as ferramentas e os materiais que precisa empregar. Na verdade, ele se orienta muito mais pela circunvisão de uma conformidade referencial, onde as obras e os utensílios em geral estão recolhidos implicitamente.

Heidegger combate a concepção de Aristóteles de que a finalidade esteja sempre manifesta nos entes. Para Aristóteles, toda *te/cnh* envolve uma certa ciência (*e)pisth/mh*) da substância (*ou)si/a*), sem o que não haveria um substrato (*u(pokeime/non)*) primário sustentando a produção. O acabamento da obra, portanto, deve ter a primazia de forma a haver algum conhecimento de sua finalidade e do modo de produzi-la, pois “o objeto da geração é o fim, que é o ato (*e)ne/rgeia*), sendo por causa deste que o poder (*du/namij*) é adquirido” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1050 a 9-10). A palavra *e)ne/rgeia*, inclusive, deriva de *e/)rgon* (obra), com isso a noção de ato refere-se a um levar à consumação de uma obra, o que indica que se está determinado por ela. O ofício do produtor, portanto, paga tributo à própria realidade, que lhe oferece as determinações necessárias para seu produzir. Nesse caso, o substrato “casa” é anterior a sua serventia, a sua manualidade, quer dizer, as determinações fundamentais dessa coisa “casa” já estão presentes de antemão. Na concepção de Aristóteles, dado que tal coisa é uma casa, há com ela uma dada finalidade e, por isso, há a possibilidade de construir essa casa. A coisa casa, portanto, é ontologicamente anterior a sua serventia.

Heidegger defende, todavia, que o ser-aí não se orienta por determinações presentes na “realidade”, pois a própria realidade só pode se manifestar enquanto tal a partir de possibilidades descerradas pelo ser-aí no seu mundo. A *e)ntele/ceia*, o *ei)=doj*, são possibilidades cristalizadas historicamente pelo mundo, mas que não deixam de ser possibilidades de alguma maneira instituídas pelo ser-aí, portanto, posteriores ontologicamente com relação a ele. É nisso que reside a famosa inversão de Aristóteles, por conseguinte da tradição, realizada por Heidegger, ou seja, a relação de dependência entre as determinações da realidade e a instituição de possibilidades é invertida. A partir de agora, as determinações do real passam a ser dependentes com relação à historicidade do mundo. Em outras palavras, Heidegger elimina a realidade como fundamento para o mundo e coloca no lugar da “realidade” o próprio ser-aí como fundamento de sua possibilidade. A descoberta das determinações do ente, dessa forma, não está na sua presentidade (*ou)si/a*) como queria Aristóteles. O ente não é um ser dado de antemão que carrega consigo suas determinações essenciais, quem permite que essas determinações apareçam *como* tais é o ser-aí. Isso não quer dizer, todavia, que o

ser-aí seja uma espécie de sujeito que institui como quiser e a partir de sua própria subjetividade seu modo de relação com o ente e, dessa forma, a própria manifestação deste último. O ser-aí é sempre enquanto um ser-no-mundo, é o seu mundo quem fornece antecipadamente os parâmetros e orientações para que o ser-aí possa realizar a descoberta dos entes em geral. Heidegger diz: “O manual vem ao encontro dentro do mundo. O ser desse ente, a manualidade, remete ontologicamente, portanto, de alguma maneira ao mundo e à mundanidade” (HEIDEGGER, 2001, p. 127).

Dissemos até agora que é o fenômeno do descerramento do mundo quem garante ao ser-aí o acesso aos entes como um todo. Esse acesso garantido pelo mundo dispensa qualquer capacidade cognitiva especial do ser-aí, pois ele já se movimenta originariamente em uma familiaridade prática com os utensílios que manuseia. Cabe-nos adentrar mais especificamente na questão do modo como Heidegger entende esse encontro entre o ser-aí e os entes intramundanos proporcionado pelo mundo. De que maneira a ocupação constitui o modo como os entes vêm ao encontro do ser-aí? Se, por um lado, a ocupação não é apenas um vislumbrar explícito de finalidades, evidentemente que também não há uma lida sem que ela esteja dinamizada por alguma finalidade. Além de nos aprofundarmos na questão da constituição da estrutura do mundo, precisamos ao mesmo tempo responder pelas motivações que levam o ser-aí a agir em seu mundo. Essas duas questões estarão em jogo a seguir, principalmente, na análise dos conceitos heideggerianos de “conformidade”, “significância” e “em-virtude-de”, os quais são imprescindíveis para a compreensão da mundanidade.

4.2 Da referência à mundanidade. O mundo como ponto de partida analítico e a chegada na mundanidade como conceito de base

Inicialmente, precisamos deixar bem claro uma das principais preocupações de Heidegger com relação à concepção de mundanidade, isto é, não conquistá-la primariamente através de uma teoria específica. O método hermenêutico de Heidegger implica que, antes de se forçar teorias sobre o modo de ser do mundo, se conquiste a noção de mundanidade via facticidade. Ora, se o mundo possui uma tendência incessante de não se mostrar, derivemos, portanto, a mundanidade dessa tendência, ao invés de partirmos de um esclarecimento prévio sobre o mundo, o que pode encobri-lo ainda mais profundamente. O ponto de partida da lida cotidiana perfaz essa tentativa de partir do que parece mais evidente, isto é, pelo modo como os entes são considerados da

forma mais pretensamente banal, pois a tradição falha em entender exatamente o que parece mais evidente. A análise mais meticulosa da cotidianidade mostra como a determinação do ser dos entes em geral, na verdade, é um desafio à clareza e à evidência, já que essa determinação é sempre fugidia, tendo em vista sua dinâmica referencial.

Com a investigação da mundanidade, Heidegger mantém como foco a crítica à compreensão de ser legada pela tradição metafísica. Quando dizemos que a mundanidade é um conceito de chegada, queremos dizer com isso que não devemos explicar o modo de ser do mundo a partir de um conceito previamente definido do que seja a mundanidade, mas que devemos atingi-lo ao deixar o próprio mundo nos dizer o que ele é. Isto quer dizer que, para Heidegger, a compreensão da mundanidade deve ser conquistada na visualização de sua própria dinâmica. A análise ontológica do mundo deve estar atenta para a influência que a própria mundanidade exerce sobre ela. Só assim pode-se chegar a uma compreensão ontológico-existencial de mundo. O mundo só se manifesta, contudo, no *lo/goj* cotidiano do ser-aí, a partir da totalidade estrutural do ser-no-mundo. Por isso, questionar o modo de ser do mundo envolve uma interrogação do ser-aí como o ente que carrega uma relação de ser com o mundo. O mundo só pode “dizer algo de si” por intermédio do ser-aí, pois é o ser-aí quem carrega consigo uma compreensão do mundo à medida que lida com os entes em geral no seu cotidiano. Apenas se adentrarmos esse *círculo hermenêutico* poderemos deixar a mundanidade aflorar como tema. A idéia de Heidegger é fazer com que as mesmas medidas que nosso mundo nos oferece como orientação para a lida fática com os entes, nos conduza ao mesmo tempo ao esclarecimento do fenômeno do mundo.

A ontologia tradicional, por sua vez, já parte de uma concepção muito restrita acerca do ser. Para Heidegger, o ser é compreendido desde os gregos como o que está constantemente presente, portanto, ser (*ei(=nai)*) nada mais é do que o ente, aquilo que é (*(o)/n*). Essa concepção promove uma quebra na circularidade fundamental de toda e qualquer compreensão do ser. A tradição não enxerga, dessa forma, que quando se olha para o mundo já sempre se o carrega junto, ou seja, já sempre se parte de uma compreensão de ser fornecida pelo próprio mundo. A falta de uma tematização mais detida da facticidade fez com que a tradição sucumbisse à tendência do mundo em se encobrir enquanto fundamento. A hermenêutica da facticidade caracteriza-se essencialmente pela abertura de uma investigação do modo mais familiar e simplório de ver o ente, ao invés de saltar por cima dessa visão “ingênuas”.

A falta de um olhar mais crítico com relação à cotidianidade impediu que a ontologia grega enxergasse a tendência da facticidade em promover uma homogeneização do modo de ser dos entes. Na verdade, o fato do mundo permanecer de início e na maioria das vezes encoberto apenas contribuiu para a elevação da *ουσιαι* em categoria fundamental do ser. Heidegger defende que a tematização da facticidade, que faltou à ontologia grega, implica compreender o mundo de dentro dele, ao invés de partir de algum pressuposto metafísico que apenas ajude a encobri-lo ainda mais. Isso significa que compreender o ente *como* ele aparece no cotidiano é muito mais importante do que dizer o *que* é o ente, pois para dizer o *que* é o ente, já precisamos antes ter lidado com ele de alguma forma, segundo uma orientação do nosso mundo e não da substancialidade do próprio ente.⁶²

Os entes intramundanos são utensílios que vêm ao encontro de acordo com alguma referência, sua “substância” é sua serventia e sua possibilidade de emprego. O mundo não é pura e simplesmente resultado do somatório de entes dados de antemão subsistentes e autônomos, pois o sentido de ser de cada um desses entes está desde o início atrelado a uma rede referencial constituída pelas relações que eles estabelecem entre si.⁶³

O ente se descobre como o ente que ele é a partir do estar referido a algo. Esse algo tem *com* o que ele é algo junto que se conforma. O caráter ontológico do manual é a conformidade (*Bewandtnis*). Na conformidade reside: deixar algo conformar-se com algo junto a algo. A ligação do ‘com... junto a...’ deve ser indicada pelo termo referência. (HEIDEGGER, 2001, p. 128)

A noção de referência nos indicou que o ente intramundano não deve ser caracterizado a partir de uma substancialidade primária. Antes de poder ser determinado a partir de si mesmo como algo dado de antemão, o ente vem ao encontro como um utensílio referido a outros na ocupação cotidiana. O conceito de conformidade aparece para dar conta da *liberação* dessa estrutura referencial. A análise da conformidade, portanto, nasce do aprofundamento da questão acerca da possibilidade dessa articulação referencial entre os entes. “Indicou-se a constituição utensiliar do manual como referência. Como o mundo pode liberar em seu ser os entes dotados desse modo de ser?” (HEIDEGGER, 2001, p. 127). Na maneira como Heidegger formula essa pergunta

⁶² Posteriormente, na *viragem*, a partir da década de 30, Heidegger entende a substancialização do ser não como algo oriundo de uma falta de problematização da facticidade, mas sim como o acontecimento histórico do próprio ser. A questão deixa de se referir ao modo como a filosofia pensa o sentido do ser e passa a se referir ao modo como o ser se destina ao pensamento filosófico.

⁶³ Cf. PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 50.

já temos uma indicação de como devemos abordar a noção de conformidade. Se for o mundo quem libera o manual como referência, não podemos entender a conformidade referencial como algo construído a partir da habilidade intelectual do homem em descobrir as propriedades dos entes e combiná-los da forma mais adequada a essas propriedades. A conformidade possui antes o caráter de um deixar ser, de deixar conformar-se (*bewenden lassen*). Esse deixar, entretanto, nada tem a ver com um abrir mão consciente, na verdade, o deixar conformar-se é condicionado pelo próprio modo de liberação dos entes. “Conformidade é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, se liberou” (HEIDEGGER, 2001, p. 128). À medida que o ser-áí lida com os utensílios no seu cotidiano ele já deixa conformar-se uma estrutura ocupacional correspondente, ou seja, lidar com os entes em geral é para o ser-áí o assumir de uma estrutura referencial ontologicamente anterior a ele.

O termo conformidade equivale à palavra alemã *Bewandtnis*, de complicada tradução para o português, que pode querer dizer propriedade, ou condição, no sentido de algo que se põe como condição. *Bewandtnis* pode muitas vezes ter como sinônimo a palavra *Beschaffenheit*, que pode significar arranjo, ou natureza. A palavra *Bewandtnis* pode aparecer ainda da seguinte forma: “*eine besondere Bewandtnis*”, o que significa que algo é de especial relevância, ou circunstância. São ainda significados correlatos desse termo as palavras atmosfera, entorno, situação etc. Na tradução de *Ser e Tempo* para a língua inglesa de John Macquarrie e Edward Robinson, datada de 1962, utiliza-se como correlato para *Bewandtnis* a palavra “*involvement*”, que almeja caracterizar, ao mesmo tempo, o envolvimento do ser-áí e a espécie de ambiência na qual ele está envolto, o que é uma boa opção para o que Heidegger deseja manifestar, ou seja, a noção de um envolver-se por já se estar de alguma forma envolvido. Em tradução mais recente para o inglês, de 1996, Joan Stambaugh usa o termo *relevance*, relevância, que se aproxima mais do sentido literal da palavra alemã, mas que, por outro lado, chama menos a atenção para a duplicidade residente no conceito de Heidegger. A tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante opta pelo termo conjuntura, que aproveita o sentido totalizante e integrador da palavra, além de reunir nela as preposições “com” e “junto de”, em referência à utilização de Heidegger das preposições “mit” e “bei”. No caso, o “com” se refere ao modo como os entes intramundanos estão conformados entre si e o “junto” se refere à sua relação com o ser-áí. Optamos pelo termo conformidade para traduzir *Bewandtnis*, a fim deixá-lo o mais próximo possível da tradução do verbo *bewenden*, de onde se origina a palavra *Bewandtnis*. Além disso, a escolha da palavra

“conformidade” deixa entrever a palavra “formar”, que chama a atenção para a participação do ser-aí na constituição da lida cotidiana com o manual.

O verbo aludido “*bewenden*” possui um papel fundamental para a compreensão do conceito de conformidade (*Bewandtnis*). O substantivo “*Bewandtnis*” é cunhado a partir do verbo “*bewenden*”, comumente utilizado em companhia do verbo “*lassen*” (deixar), juntos eles significam algo como “deixar conformar-se” (*bewenden lassen*), ou seja, permitir que algo assuma uma relação. Isso pode dizer, em outras palavras, deixar que algo aconteça na conformidade que lhe convém, deixar ser por si mesmo. Essa expressão aparece regularmente da seguinte maneira: “*Lass es uns dabei bewenden!* (Deixemos isso como está!)”. Utilizamos em português a palavra “conformidade” e a expressão “deixar conformar-se”, seguindo a tradução proposta por Marco A. Casanova.⁶⁴ Além do já exposto, a palavra “*Bewandtnis*” possui, de acordo com o que diz Ernst Tugendhat, duas significações diferenciadas no idioma alemão. Ambas as significações exprimem um “deixar-ser” ou “deixar-estar”, só que em um caso deixa-se uma coisa qualquer ser de tal maneira, enquanto no outro caso o deixar refere-se à própria pessoa, que se deixa a si própria, se entrega e abandona a alguma coisa. Esse deixar, no entanto, não tem apenas um caráter passivo, mas significa muito mais algo como ser aquele que permite que algo se dê, isto é, ser aquele sem o qual algo não aconteceria.⁶⁵

A expressão “deixar conformar-se” indica uma interpretação ontológica de Heidegger a respeito da noção de conformidade. Na lida cotidiana uma conformidade se dá à medida que o para quê de uma serventia e o em quê de uma possibilidade de emprego constituem uma totalidade referencial articulada. A empregabilidade e a serventia de um utensílio, porém, não são articuladas pelo ser-aí como se este último pudesse simplesmente construir uma dada totalidade conformativa, ao lançar mão de utensílios que conhece tematicamente. Muito pelo contrário, o manejo mais apropriado dos utensílios implica que o ser-aí não interfira no seu modo de ser mais imediato, em outras palavras, o ser-aí deve deixá-los ser.⁶⁶ A questão aqui é que quando o ser-aí deixa um manual conformar-se, esse manual manifesta-se efetivamente *como* o que ele de início e na maioria das vezes é. E, na verdade, o deixar conformar-se responde a uma

⁶⁴ Cf. CASANOVA, Marco A. *Linguagem cotidiana e competência existencial*, op. Cit. E sua tradução de FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*, op. Cit.

⁶⁵ Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., p. 289.

⁶⁶ Cf. FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*, p. 77.

requisição realizada pela totalidade conformativa, portanto, é o todo de uma atividade quem permite a descoberta e a mobilização de suas partes constituintes.

A totalidade conformativa que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é 'anterior' a cada utensílio singular, da mesma forma que a totalidade conformativa de uma estância com todos os aparelhos e apetrechos. (HEIDEGGER, 2001, p. 128-129).

Em *Ser e Tempo*, até mesmo os entes ditos naturais nos aparecem segundo a lógica da utensiliaridade.⁶⁷ O sol, por exemplo, antes de ser considerado como um ente de uma natureza independente, ou de ser tomado como objeto de alguma investigação temática sobre essa natureza, serve como um utensílio para localização e iluminação, assim como, pode ser empregado para ressecar grãos cultivados etc. O vento é tomado primordialmente como algo que serve para mover os moinhos, ou um barco a vela. A questão decisiva aqui é que a cotidianidade do ser-aí é quem fornece a medida para a descoberta da natureza. Heidegger se esforça para mostrar que não há nenhum campo entitativo independente com relação ao modo como o ser-aí o deixa ser. A concepção da natureza como um território autônomo que deve ser preservado enquanto tal, dá uma boa noção de que antes de tudo já pressupomos a interferência humana nela, de outra forma não haveria um clamor pela preservação. No máximo, a natureza pode ser pensada derivadamente em oposição à lógica da utensiliaridade, mas sem nunca se deixar de tomar esta última como parâmetro de descoberta da primeira. Os entes naturais são como que dispostos e visualizados, ou seja, eles são liberados, a partir do contexto ocupacional do ser-humano.⁶⁸

O deixar conformar-se de um utensílio, por meio do qual o ser-aí descobre o ente, tem na ocupação cotidiana seu modo de explicitação. Apesar disso, não é o manuseio ôntico por si mesmo quem permite essa manifestação da conformidade. A descoberta dos manuais é proporcionada, antes de tudo, por uma totalidade conformativa, que se impõe ao ser-aí. Em outras palavras, a descoberta dos entes já se deu no plano ontológico. E de fato, a relação do ser-aí com o ser dos entes se dá antecipadamente e é condição para o manuseio ôntico, isso constitui o que Heidegger denomina de liberação prévia do manual.

⁶⁷ É preciso fazer a ressalva de que em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger aprofunda a reflexão sobre os entes naturais, pensando-os não apenas sob a ótica da utensiliaridade. Nessa obra, os animais e os entes inanimados são pensados a partir das noções de pobreza de mundo e ausência de mundo, em oposição ao homem enquanto ente formador de mundo. Heidegger, todavia, não abandona a convicção de que os entes não se manifestam para o homem de maneira independente. A manifestação dos entes como tais, sejam eles quais forem, continua a ser sempre mediada pelo mundo humano.

⁶⁸ Sobre isso, cf. CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho*, op. Cit., pp. 30-31.

O já-sempre-ter-deixado-a-cada-vez-conformar-se (*Je-schon-haben-bewenden-lassen*), que libera para a conformidade é um *apriorístico perfeito*, que caracteriza o modo de ser do ser-aí mesmo. O deixar conformar-se compreendido ontologicamente é a liberação antecipada do ente para sua manualidade intramundano-circundante. A partir do estar junto do deixar conformar-se, o estar com da conformidade é liberado. Na ocupação o deixar conformar-se vem ao encontro como esse manual. Na medida em que um *ente*, em geral, se mostra, isto é, na medida em que ele foi descoberto em seu ser, ele já é um manual intramundano e, precisamente, não ‘de início’ apenas primeiramente ‘matéria do mundo’ dada de antemão. (HEIDEGGER, 2001, p. 130).

Antes que o manual possa ser considerado como uma espécie de matéria-prima, para a qual atribuiríamos tal ou tal serventia, ou possibilidade de emprego, ele já nos aparece, a cada vez que o utilizamos, como um utensílio específico. Isso porquê, a conformidade do manual é ontologicamente determinada por sua totalidade conformativa. O deixar conformar-se, que constitui a conformidade do manual, é uma liberação do utensílio para sua inserção em uma totalidade conformativa. Deixar conformar-se não é a atribuição de uma finalidade a puros materiais dados de antemão. Heidegger afirma que a liberação antecipada do ente como um utensílio à mão, realizada pelo deixar conformar-se, é um “apriorístico perfeito”. Se esse *a priori* “caracteriza o modo de ser do ser-aí mesmo”, isso quer dizer que a totalidade conformativa dos entes é condicionante com relação à atividade do ser-aí e, por isso mesmo, essencialmente constitutiva dessa atividade. Isto quer dizer que a ação (lida) do ser-aí já incorpora antecipadamente o seu contexto, esse contexto de ação constitui o próprio ser-aí, logo não há antes o ser-aí agente de um lado e os entes de outro. A ação cotidiana do ser-aí constitui, sim, o ente tal como ele é, entretanto, esta ação nunca é apenas uma experiência individual com objetos, mas uma experiência do mundo. “Numa conformidade descoberta, ou seja, num manual que vem ao encontro, se acha, assim, pré-descoberto o que chamamos de determinação mundana do manual” (HEIDEGGER, 2001, p. 130). Podemos acrescentar que essa descoberta prévia da “determinação mundana do manual”, aponta também para a descoberta da determinação mundana do próprio ser-aí. Dito de outra forma, toda e qualquer totalidade conformativa está remetida em última instância para o descerramento de mundo realizado pelo ser-aí.

O deixar conformar-se do ser-aí apareceu como condição de possibilidade para o vir ao encontro do ente em uma totalidade conformativa. Todavia, esse deixar conformar-se não é nenhuma faculdade específica do ser-aí, pois ele é, lembremos: “um apriorístico perfeito, que caracteriza o modo de ser do próprio ser-aí”. Quando o ser-aí deixa o ente vir ao encontro enquanto tal, ele não apenas descerra um mundo, mas é ao

mesmo tempo descerrado por ele. O que Heidegger deseja mostrar em última análise é que o mundo é quem fornece ao ser-aí o parâmetro necessário para a descoberta dos entes. A descoberta dos entes não se dá pura e simplesmente pela atividade do ser-aí, pois a possibilidade da ação de descobrir é garantida, na verdade, pelo mundo. A própria pergunta pela fonte de descoberta dos entes é destituída de sentido, pois o ser-aí, para descobrir os entes, já precisa de alguma forma tê-los descoberto. O ser-aí descobre os entes porquê é sempre um ser-no-mundo, ou seja, ele é um ente que já sempre se movimenta em uma compreensão determinada acerca do ser. É impossível se desfazer a circularidade que constitui a descoberta dos entes, pois ela constitui ao mesmo tempo o modo de ser do ser-aí. Desta maneira, só podemos responder à pergunta sobre a possibilidade de descoberta do ente com uma “tautologia”, isto é, dizendo que descobrimos o ente porque ele já nos é compreensível. A explicitação e o esclarecimento dessa circularidade da compreensão de ser do ser-aí, pretensamente tautológica, talvez seja a questão mais decisiva no projeto de *Ser e Tempo*. A ontologia fundamental visa elucidar exatamente essa compreensibilidade que sustenta toda e qualquer interpretação sobre o ente. Na discussão sobre a verdade, isso equivale a perguntar qual a verdade mais originária que se impõe como condição para discursos verdadeiros em geral. Cabe a nós, portanto, esclarecermos a conexão estabelecida por Heidegger entre a cotidianidade ocupada e a compreensão de ser do ser-aí.

4.3 Em-virtude-de e significância

Já vimos até o presente momento que os entes intramundanos se manifestam primariamente para o ser-aí como utensílios, ou seja, como coisas que ele manuseia em vista de alguma serventia. A serventia do utensílio, por sua vez, não está presente no próprio utensílio tal como uma propriedade objetiva. A serventia sempre diz respeito a possibilidades de emprego articuladas em uma totalidade referencial. Essa totalidade referencial não é construída de maneira aleatória pelo ser-aí, ou seja, o homem não organiza objetos e faz uso deles como quiser. A totalidade referencial é antes de tudo uma totalidade conformativa, a qual já articula antecipadamente a serventia e o emprego dos utensílios. O ser-aí, ao fazer uso do utensílio, já entra em contato com uma conformidade que ele deixa ser. Na medida em que o ser-aí deixa o ente ser em sua conformidade, em outras palavras, na medida em que o ser-aí deixa o utensílio conformar-se em uma ocupação específica, ele aquiesce de imediato com relação à

dinâmica utensiliar do cotidiano. O mais decisivo, porém, é que a relação do ser-aí com a dinâmica utensiliar cotidiana não se encerra apenas nisso. Mais do que unicamente fazer parte de uma dinâmica ocupacional, o ser-aí deve emergir como um momento fundamental dessa dinâmica. De outra forma, Heidegger correria o risco de cair em uma espécie de determinismo histórico em que o homem e o restante dos entes seriam apenas momentos evanescentes de um mundo com uma dinâmica autônoma.⁶⁹ Em algum momento a dinâmica ocupacional deve permitir entrever o ser-aí como um momento decisivo, de maneira que a estrutura ser-no-mundo possa ser efetivamente compreendida como uma unidade. A convicção acerca do fato de que o mundo cotidiano está referido em última instância ao ser-humano não parece representar a princípio nenhuma novidade. Apesar de constituir uma evidência, e talvez por isso mesmo, esse “fato” ainda permanece por ser esclarecido.⁷⁰

A cotidianidade já está articulada de tal modo, que o ser-aí apenas precisa fazer uso das referências fornecidas pelas totalidades conformativas que se lhe apresentam. O que Heidegger deseja mostrar é que, apesar de o homem possuir sempre uma obra em vista na lida cotidiana, esta obra não lhe aparece explicitamente como a finalidade de sua ação. As coisas não se dão como se o homem refletidamente lançasse mão das ferramentas e dos materiais necessários para a execução de uma obra. Um operário não se vê construindo uma casa a todo o momento, nem mesmo uma parte da casa, como se essa fosse uma etapa para o objetivo final. Imerso na sua lida, o operário que levanta uma parede, deixa os tijolos conformarem-se, deixa-os assumir sua conformidade com o cimento, o pavimento e as vigas. Nenhuma lida pode dar-se de forma mais perfeita do que essa, aqui fala o obrar e nenhum engenheiro ou arquiteto poderia fazer melhor do que o operário. É como se a lida primária com os entes fosse um jogo, em que mais do que conhecer as regras e o campo de jogo, o jogador soubesse efetivamente jogar à medida que estivesse plenamente familiarizado com o jogo. A imersão na lida possui a tendência de dispensar até mesmo a visualização de suas finalidades mais imediatas. Isso fica muito claro no jogo, pois não se atinge um objetivo sem que antes se esteja imerso em sua dinâmica de realização. Um objetivo cumprido, por exemplo, em um jogo de futebol, é como um sinal, é algo que chama a atenção para a sua totalidade

⁶⁹ Principalmente em suas obras da primeira fase, Heidegger discute continuamente com as diferentes tendências teóricas de sua época. *Ser e Tempo* é uma tentativa de resposta tanto às tendências logicistas do pós-kantismo, quanto ao historicismo diltheyano. Além disso, Heidegger procura a todo o momento oferecer uma alternativa ao idealismo e se afastar de suas consequências, tanto no que se refere a Hegel, quanto ao que se refere a fenomenologia transcendental de Husserl.

⁷⁰ Dahlstrom chama a atenção para se refletir sobre esta obviedade impensada, tal como Wittgenstein fala da filosofia como um “inserir lembretes”, cf. DAHLSTROM, *Heidegger's concept of truth*, op. Cit., p. 270.

significativa, atenção essa que se dispersa novamente à medida que o jogo se reinicia.⁷¹ Ora, o atingir da meta implica que o adversário tenha sido pego de surpresa. Não há xeque-mate quando se inicia um jogo ou a cada movimento das peças. Como está manifesto na própria expressão, quando há xeque-mate é porque o rei foi surpreendido.⁷² Não apenas os jogos desportivos e os jogos de tabuleiro, mas também o jogo da arte implica uma completa imersão em sua dinâmica de realização para uma compreensão mais apropriada. Não basta para uma experiência teatral apenas saber do que trata especificamente uma peça de teatro, ou do que está em jogo em certa peça. O espectador conhece de fato uma estória quando nela se deixa absorver, e é precisamente dessa forma que ele é tocado por ela.⁷³ É nesse sentido que Heidegger parece sugerir que entendamos o modo como geralmente “conhecemos” os entes com os quais lidamos em nossa cotidianidade mediana.

Mas como exatamente podemos ser afetados pelos entes e nos relacionarmos com eles? O que nos motiva a nos engajarmos em uma ocupação? O que é que confere mobilidade a essas totalidades conformativas previamente articuladas? Essas perguntas são pertinentes à medida que, para Heidegger, ao contrário de Aristóteles, a finalidade da ocupação não está na obra. As obras também são utensílios, logo, elas também são determinadas em seu ser pela referência e pela conformidade. Para que uma totalidade conformativa possa ser acessada em sua finalidade, é necessário que se introduza uma referência que o ente (obra, utensílio) não traz em si mesmo. Essa referência fundamental, que constitui o sentido da obra em última instância, é exatamente o ser-aí. Os utensílios não saltam incessantemente de referência para referência, ou de conformidade para conformidade, num dado momento essa conformidade precisa ser interrompida em favor de uma finalidade que lhe dê sustentação. Heidegger diz:

⁷¹ A palavra para a realização do objetivo no futebol é “gol”, que na verdade deriva da palavra inglesa “goal”, a qual, por sua vez, significa exatamente “objetivo” ou “meta”. Sobre o exemplo utilizado, cf. CASANOVA, Marco Antonio. *Linguagem cotidiana*, op. Cit., p. 7.

⁷² O termo “xequemate”, em português, traduz o inglês “checkmate”, que se originou, por sua vez, da expressão persa “*Shah Mat*”. Essa expressão significa basicamente: “O rei (*shah*) foi surpreendido (*mat*)”. Sobre isso, cf. DAVIDSON, Henry. *A short history of chess*. Whitefish: Kessinger Publishing, 1998, pp. 70-71.

⁷³ Gadamer utiliza em *Verdade e Método* o jogo, mais especificamente, a arte, como exemplo fundamental da experiência hermenêutica. A palavra jogo, em alemão, “*Spiel*”, tem um significado muito amplo, semelhante ao da palavra inglesa “*play*”. A palavra jogo nesses e em outros idiomas é utilizada para as competições esportivas, para os jogos de tabuleiro e de azar, assim como, para a atividade artística e para as brincadeiras, os jogos no sentido lúdico. Em alemão, uma peça teatral, um jogo de futebol, ou uma brincadeira, são chamadas em geral de “*Spiel*”. Segundo Gadamer, a arte possui um caráter exemplar para a compreensão da experiência de imersão contextual, que constitui o horizonte para toda e qualquer interpretação teórica posterior. Em outras palavras, a imersão no jogo testemunha exemplarmente a experiência do caráter situado da verdade. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*, op. cit.

Com o para quê (*Wozu*) da serventia pode se dar, novamente, uma conformidade própria; por exemplo, junto *com* esse manual que chamamos, por isso mesmo, martelo, age a conformidade de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em-virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, está em-virtude-de uma possibilidade de seu ser. [...] A própria totalidade conformativa remonta, em última instância, a um para quê onde já não se dá *nenhuma* conformidade, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo, onde a própria mundanidade pertence à sua constituição ontológica. Esse para quê (*Wozu*) primordial não é um ser para isso (*Dazu*), no sentido de um possível estar junto numa conformidade. O “para quê” (*Wozu*) primordial é um estar em-virtude-de (*Worum-willen*). O “em-virtude-de”, porém, sempre diz respeito ao ser do ser-aí, que essencialmente em seu ser coloca em jogo esse ser. (HEIDEGGER, 2001, p. 128-129) .

A questão se trata em primeiro lugar de afastar a noção heideggeriana de “em-virtude-de” do *ou(= e(/neka* de Aristóteles. Apesar de o significado literal ser propositalmente o mesmo, Heidegger não pensa o em-virtude-de como uma finalidade determinada, ou seja, como um *te/loj* dado de antemão nos entes. Mesmo assim, está claro que o “em-virtude-de” tem em perspectiva alguma finalidade, pois a “proteção contra intempéries” refere-se a um para quê primordial, que já não é nenhuma conformidade utensiliar. O problema, segundo Heidegger, é que a “finalidade” da ação não se encontra essencialmente na conformidade utensiliar. O “em-virtude-de” representa uma finalidade não-determinada, isto é, uma meta que é sempre e antes de tudo uma possibilidade.⁷⁴ Por isso, a conformidade não é uma determinação ôntica dos utensílios, mas sim uma determinação ontológica, liberada pelo deixar conformar-se do ser-aí. O sentido desse deixar ser fundamental do ser-aí, que é ao mesmo tempo em-virtude-de si mesmo, é algo que ainda precisa ser melhor esclarecido. De que maneira devemos entender esse intrincado problema no qual o ser-aí mobiliza fundamentalmente seu contexto prático, ao mesmo tempo em que é determinado por ele? Como dissemos anteriormente, a elucidação dessa circularidade é possivelmente a questão fundamental no primeiro Heidegger.

As aspas de Heidegger na palavra “é” no texto citado acima dão a exata noção de como devemos entender a relação entre o em-virtude-de e os entes descobertos pelo ser-aí. “A proteção contra as intempéries (...) ‘é’ em-virtude do abrigo do ser-aí, ou seja, está em-virtude-de uma possibilidade do seu ser”. Dizer o que uma coisa é, ou descobrir sua serventia, implica, em última instância, um remetimento para o ser-aí. O ente não carrega em si mesmo o que ele é, isso já foi visto quando dissemos que o ente tem o caráter ontológico da referência. Além disso, a descoberta do significado do ente se dá em uma totalidade conformativa anterior a ele. Todavia, para que se possa haurir um

⁷⁴ Esta parece ser a posição de FIGAL, cf. *Fenomenologia da Liberdade*, op. Cit., pp. 84-85.

significado para o ente em uma totalidade conformativa, antes é necessário que essa totalidade tenha se articulado em-virtude do ser-aí. Isso quer dizer que o ente é à medida que ele corresponde a uma possibilidade de ser do ser-aí. O ser do ente intramundano não é, portanto, nada de determinado, pois ele é marcado em seu ser por uma possibilidade.

A descoberta do ente na ocupação cotidiana significa, regularmente, a descoberta de sua utensiliaridade. Em outras palavras, essa descoberta é sempre mediada por uma possibilidade de uso em virtude do ser-aí. Se a conformidade do utensílio só se descobre em uma totalidade conformativa, essa totalidade conformativa, por sua vez, só se articula na medida em que corresponde a alguma ocupação em-virtude do ser-aí. Por exemplo, o significado de uma cadeira emerge na sua relação de referência e conformidade com um entorno ocupacional. A cadeira remete para a mesa onde fazemos anotações, ambas estão em conformidade com a sala de aula, ela serve para nos sentarmos e assistirmos a uma preleção, que se dá em um prédio da universidade, isto tudo em-virtude do nosso aprimoramento intelectual etc. Entretanto, a cadeira também pode ser empregada em outra conformidade, onde ela pode se manifestar *como* uma arma para nos defendermos de um agressor. Toda descoberta dos entes aponta para o caráter interpretativo desse “como” que ainda pretendemos elucidar mais especificamente. É necessário antes, porém, explicitar toda a base ontológica que dá sustentação para o caráter interpretativo da descoberta dos entes. Ora, mesmo que se possa constituir uma cadeira como uma arma, ou como um apoio para alcançar um livro em uma estante, isso não quer dizer que a significação dos entes seja completamente relativa à interpretação subjetiva de cada indivíduo. A significação cotidiana primordial na maior parte das vezes restabelecerá sua hegemonia. A cotidianidade cumprirá seu papel de revestir esse significado da regularidade que lhe cabe, de outra forma, o mundo seria revestido de uma inconstância avassaladora. Uma cadeira mesmo quando utilizada como um escudo, ou um apoio, assim como, uma cadeira posicionada como um objeto de arte em uma galeria, obviamente, nunca deixa de ser a princípio uma cadeira, pois a conformidade mediana define a cadeira de forma muito mais poderosa do que a interpretação subjetiva particular. Mesmo nessas espécies de variações conformativas, o que está em jogo não é a habilidade interpretativa do ser-aí ao lidar com os entes. Antes disso, o ser-aí se comporta de acordo com uma configuração referencial diversa que se apresenta a ele. O manuseio mais imediato de um utensílio nunca é um uso refletido. Lembremos que o uso mais apropriado é derivado de uma familiaridade com os

utensílios e suas possibilidades de emprego. Ora, um soldado treinado para as mais diversas ocasiões de combate não realiza teorias sobre o modo de utilização dos utensílios que tem a sua volta quando se vê diante de uma situação limite. O bom treinamento procura familiarizar o soldado com essas situações, de tal maneira que ele já saiba de antemão como fazer uso dos entes à mão na totalidade conformativa de uma batalha.

Com a análise da facticidade, Heidegger nos coloca diante da conexão entre duas questões centrais no seu projeto de destruição do acervo metafísico: por um lado, a crítica à ontologia aristotélica e, por outro, a crítica da repercussão dessa ontologia na filosofia da subjetividade da modernidade. Essas questões aparecem na medida em que a hermenêutica da facticidade deixa transparecer que o ente não é nem caracterizado por uma determinidade autônoma, ou seja, por uma presença constante (ou(si/a), tampouco ele é relativo à racionalidade do sujeito. A noção de em-virtude-de não reduz o sentido de ser da realidade à esfera do sujeito. Reiterar continuamente esse alerta é fundamental para que não confundamos a ontologia heideggeriana com um idealismo, ou com a fenomenologia transcendental husserliana. Os em-virtude-de cotidianos são ontologicamente anteriores a qualquer subjetividade, mesmo por que o ser-aí não é concebido como um sujeito no sentido tradicional. O ser-aí não é um indivíduo, mas sim a condição de possibilidade para qualquer concepção de individualidade. O ser-aí, recordemos, é sempre ser-no-mundo, por isso, os em-virtude-de, que mobilizam uma conformidade ocupacional, são sempre em-virtude do mundo. As finalidades que dinamizam uma ocupação cotidiana são fornecidas pelo mundo, portanto, elas também são oriundas de um deixar ser por parte do ser-aí. O ser-aí ocupado facticamente atende às requisições do seu mundo, isto é, sua relação com os entes em geral é sempre mediada pelo seu mundo. O ente não requisita nada por si só, tampouco o ser-aí pode criar a partir de si mesmo alguma relação significativa com o ente. Quando o ser-aí cotidiano deixa o ente conformar-se em alguma totalidade conformativa, ele não faz mais do que assumir um comportamento historicamente sedimentado no mundo. Isto significa que é ao seu mundo que o ser-aí “pergunta” qual o comportamento mais apropriado em uma situação específica. “O deixar conformar-se, que libera o ente para uma totalidade conformativa, já deve ter descerrado, de algum modo, aquilo a-partir-de (*woraufhin*) que se libera” (HEIDEGGER, 2001, p. 130).

Para Heidegger, não há descoberta possível dos entes em geral sem que antes o ser-aí tenha descerrado o a-partir-de dessa descoberta, ou seja, não há possibilidade de

significação do ente, sem que antes disponhamos de um horizonte de sentido que lhe forneça sustentação. Aliás, o conceito de “sentido”, para Heidegger, não diz outra coisa que o horizonte de compreensibilidade dos entes. Não atribuímos um sentido posterior a coisas dadas de antemão que vêm ao nosso encontro, na verdade, as coisas já devem antes fazer sentido para que tenham algum significado.⁷⁵ O sentido de que Heidegger nos fala é o a-partir-de basilar, que corresponde em último grau ao mundo descerrado pelo ser-aí. O ser-aí descerra o “a-partir-de” que fornece os “em-virtude-de” mobilizadores da facticidade, isso quer dizer, o ser-aí já parte de um mundo que orienta previamente as execuções de seus projetos cotidianos. Para o ser-aí, ser-no-mundo significa já estar entregue a um sentido que lhe fornece de antemão o parâmetro de descoberta dos entes. Essa questão está articulada no seguinte trecho de *Ser e Tempo*:

Mas o que significa dizer, no entanto, que: aquilo a-partir-de que o ente intramundano é liberado de início, deve estar descerrado previamente? Ao ser do ser-aí pertence uma compreensão do ser. Compreensão tem o seu ser em um compreender. Se corresponde essencialmente ao ser-aí o modo de ser do ser-no-mundo, então a compreensão do ser-no-mundo pertence ao acervo essencial de sua compreensão de ser. O descerramento prévio do a-partir-de, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vêm ao encontro, nada mais é do que a compreensão do mundo com relação ao qual o ser-aí, enquanto ente, já sempre se comporta. (HEIDEGGER, 2001, pp. 130-131)

O ser-aí descobre o ente intramundano à medida que compreende um mundo. No deixar conformar-se, portanto, o ser-aí geralmente deixa o ente assumir a conformidade que possui em seu mundo. A compreensão, no entanto, não é uma capacidade cognitiva do ser-aí, por meio da qual ele investiga as propriedades internas ao ente. Heidegger diz que a “compreensão tem o seu ser em um compreender”. No original em alemão essa frase diz: “*Verständnis hat sein Sein in einem Verstehen*”. A princípio a frase significaria algo como: A compreensão enquanto capacidade de compreender se funda na compreensão enquanto atividade de compreender.⁷⁶ Essa explicitação dos termos,

⁷⁵ O fenômeno do mundo, que orienta a concepção horizontal do “sentido”, enquanto condição de possibilidade para a ação de significar, permite a Heidegger estabelecer uma clara diferença entre significado e sentido que em Husserl ainda está praticamente indistinta. Sem a presença do mundo como o horizonte de sentido para os atos de significação, os termos sentido e significação permanecem quase que correlatos.

⁷⁶ Aqui Heidegger dialoga com a noção de compreensão da hermenêutica de Dilthey e com a noção moderna de compreensão (fundamentalmente a kantiana) como uma faculdade do entendimento. Em Kant, a palavra para a faculdade do entendimento é *Verstand*. No caso kantiano, a capacidade de compreender (*Verständnis*) é garantida pela faculdade do entendimento (*Verstand*), previamente presente na subjetividade humana. De igual maneira, a atividade de compreender, isto é, o compreender no sentido verbal (*Verstehen*), é derivado da faculdade do entendimento. Para Kant, é por que o homem já possui essa faculdade que ele pode compreender os objetos. Dilthey explora o sentido verbal da palavra *Verstehen*, que significaria em português algo como o compreender, ou seja, uma substantivação do verbo compreender. A compreensão caracteriza, nesse caso, uma atividade intelectual típica das “ciências do espírito”, em oposição à explicação, típica das ciências naturais. A compreensão continua a ser encarada, no entanto, como uma atividade intelectual, por meio da qual o investigador busca rearticular o discurso das “ciências do espírito” com suas inesgotáveis variáveis sócio-culturais, psicológicas e históricas. A compreensão, em última

todavia, não faz justiça ao que Heidegger entende por compreensão. Em primeiro lugar, precisamos esclarecer o que Heidegger entende por atividade de compreender, pois ele não tem em vista que a compreensão seja unicamente uma performance do homem. Já ressaltamos outras vezes que Heidegger se opõe à concepção de que a descoberta dos entes seja pura e simplesmente uma atividade humana.⁷⁷ A descoberta dos entes, antes de tudo, se funda no descerramento do mundo fáctico por parte do ser-aí. O descerramento da facticidade, por conseguinte, a descoberta dos entes, é de fato uma espécie de comportamento, no entanto, o descerramento não se restringe ao comportamento. Para Heidegger, o decisivo é que o próprio mundo é também descerramento⁷⁸, isto quer dizer que o ser-aí, que executa o descerramento, está de igual forma previamente descerrado na medida em que é um ser-no-mundo. Isto significa que a compreensão, como parte da estrutura do descerramento, traz sempre consigo um mundo já compreendido que requisita um comportamento por parte do ser-aí.

Essa articulação entre a descoberta do ente e o comportamento do ser-aí é esclarecida sob a luz de uma nova perspectiva nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nesta preleção, Heidegger analisa a relação do homem com o mundo em comparação com o modo como o animal e os seres inanimados, como por exemplo uma pedra, se encontram com relação a ele. A tese principal de Heidegger é a de que a pedra é “sem mundo”, o animal é “pobre de mundo” e o homem é formador de mundo.⁷⁹ Tanto a pedra, quanto o animal, são entes que não possuem mundo, só que a pobreza de mundo do animal significa uma privação, ao passo que a pedra “não pode *nem mesmo ser privada* de algo do gênero do mundo” (HEIDEGGER, 2003, p. 227). Isto ocorre, pois uma pedra não estabelece nenhum comportamento com relação aos outros entes de seu entorno, ou seja, a pedra está sempre paralisada na indiferença com relação ao que a

análise, é a reflexão consciente sobre as visões de mundo que constituem o horizonte conceitual das “ciências do espírito”. Heidegger radicaliza ambas as concepções citadas de compreensão. Como no conceito de entendimento em Kant, a compreensão, segundo Heidegger, é condição de possibilidade para toda e qualquer atividade de compreender. Assim como Dilthey, Heidegger enxerga que a compreensão está determinada pela história. Em Heidegger, contudo, a compreensão não é mais uma faculdade a priori ou um procedimento intelectual. A compreensão é de fato uma atividade, mas que carrega consigo o seu a priori. Ela própria já é de certa maneira uma visão de mundo. Ao mesmo tempo, a compreensão, enquanto visão de mundo, é um a priori, mas que só se concretiza como atividade, ou seja, ela é um “a priori” modificável e não uma faculdade. Em suma, para Heidegger, compreensão é sempre compreensão de mundo.

⁷⁷ Em textos posteriores a *Ser e Tempo*, Heidegger manifesta de maneira incessante uma veemente contrariedade com relação às interpretações subjetivantes de sua obra. Cf., por exemplo: HEIDEGGER, Martin. GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, especialmente os ítems a) e b) do capítulo V. Cf. especialmente sobre o problema de uma interpretação humanista de *Ser e Tempo*: HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

⁷⁸ Cf. TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit.

⁷⁹ O que significa esse caráter formador ainda será considerado mais adiante, todavia, podemos adiantar que formação de mundo, assim como compreensão de mundo, são noções intimamente articuladas com a noção de projeto que constitui a abertura, ou o descerramento, de mundo.

circunda. A pedra não responde a nenhum estímulo, assim como não evita ou se aproxima de nenhum ecossistema favorável ou desfavorável, permanecendo eternamente impassível ao entorno. O animal, por sua vez, tem obviamente seu comportamento influenciado pelo seu meio ambiente (*Umwelt*)⁸⁰, mesmo que ele não possa perceber esse meio enquanto tal.

O animal possui um comportamento que corresponde a seu meio ambiente, porém, ele não pode modificar a constituição do seu meio, porque ele não pode visualizá-lo *como* seu meio ambiente. Em outras palavras, o animal não traz à tona seu espaço de jogo enquanto tal à medida que se comporta com relação a ele. O animal não enxerga o espaço como espaço, não tem a percepção do ente como um ente. Heidegger diz: “Ele é absorvido pelo outro, perturbado pelo outro. Portanto a *perturbação* (*Benommenheit*) do animal diz: *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo como algo*; e, então: em meio a uma tal privação, um *ser absorvido por...*” (HEIDEGGER, 2003, p. 284). Essa privação significa que o animal teve originariamente roubada (*benommen*)⁸¹ a possibilidade de relacionar-se com o ente como um ente.

O animal, portanto, não tem exatamente um comportamento (*Verhalten*) para com o ente, ou seja, ele não assume uma atitude diante dele. O animal é muito mais conduzido pelo ente, seu “comportamento” (*Benehmen*), se assim podemos dizer, tem o sentido de um procedimento reativo. Heidegger esclarece, entretanto, que a privação tem para o animal o sentido positivo de circunscrevê-lo quase que completamente a seu meio ambiente, permitindo-o realizar os procedimentos necessários para viver nesse meio: “esta perturbação possibilita e indica um espaço de jogo próprio ao comportamento (*Benehmen*), isto é, uma comutação pulsional do ser impelido para o interior da pulsão respectiva” (HEIDEGGER, 2003, p. 284). O animal é como que

⁸⁰ Utilizamos a palavra meio ambiente, mas a palavra alemã “*Umwelt*” é a mesma que em *Ser e Tempo* traduz mundo circundante. Na edição brasileira o tradutor introduz artificial e estrategicamente o termo corriqueiro em português para chamar a atenção para o efeito pretendido por Heidegger. Cf. HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica*, op. Cit., p. 223.

⁸¹ A palavra *benommen* é o particípio perfeito de *benehmen*, que significa tirar, tomar, roubar. Em alemão se diz, por exemplo: “Jemandem die Hoffnung benehmen”, ou seja, “Roubar (tirar) as esperanças de alguém”. *Benehmen* é um verbo derivado de *nehmen*, que quer dizer tomar e pegar em um amplo sentido. Heidegger utiliza a forma reflexiva *sich benehmen*, que significa comportar-se, para se referir ao comportamento do animal e *Benommenheit* para se referir à privação de mundo, ou perturbação, que está na base do comportamento do animal. O comportamento humano é caracterizado por Heidegger com a palavra “*Verhalten*”, que significa a assunção de uma atitude. Assumir uma atitude (*Verhalten*) pressupõe uma visão prévia daquilo que implica tal atitude, ou postura (*Haltung*). O radical da palavra *Verhalten*, *Halt*, significa paragem. O imperativo “*Halt!*” diz em português: - “Alto!” Uma ordem de parar. Ela advém do verbo *halten*, que significa segurar, deter, manter. O comportamento (*Verhalten*) do homem diante do ente indica um parar diante do ente, deter-se nele, ser requisitado por ele. Mantivemos a palavra comportamento ao falar da atitude humana para com o ente, procurando deixar claro no próprio texto a especificidade do uso da palavra comportamento para o homem (ou, quando é o caso, para o ser-af).

arrastado para uma conjuntura que predestina suas pulsões e que dispensa a assunção de uma atitude (*Verhalten*) para com ela. O animal, portanto, está confiado a determinadas pulsões e se movimenta em pleno acordo com elas, exatamente porque está privado de mundo. A comutação de pulsões corresponde plenamente às exigências do meio. “O ente *não* está *aberto* para o comportamento do animal, não está descerrado. No entanto, justamente por isto, ele não está *fechado*” (HEIDEGGER, 2003, p. 284). Ora, não há fechamento a ser superado ou abertura a ser alcançada, na verdade, o animal é a partir da privação da abertura. O animal nunca necessitou da abertura do ente, isto é, ele nunca teve para si a abertura como parâmetro. Isto não corresponde a uma limitação para o animal, muito pelo contrário, seu modo de relação com o ente nunca fica prejudicado pela ausência de abertura, mas é garantido por ela.

Na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger afirma reiteradamente que mundo é a abertura do ente *como* tal na totalidade. É a abertura do ente em geral pelo “como” que caracteriza o mundo humano em contraste com o “mundo” animal, onde não há abertura ou fechamento, mas privação da relação com esse “como” hermenêutico da abertura. O animal “não tem fundamentalmente a possibilidade de se inserir no ente que ele não é, assim como no ente que ele mesmo é” (HEIDEGGER, 2003, p. 284). O homem, por outro lado, na medida em que é um ser-aí, já se inseriu no ente que ele não é, assim como no ente que ele mesmo é. Isso, no entanto, não é assim tão simples. Isso porque para o homem inserir-se no ente que ele não é, ele já deve ter de alguma forma projetado, ou formado, a partir de si próprio esse ente. Dito de maneira diversa, mundo não é um espaço predeterminado no qual o homem se introduz a posteriori e encontra os entes em geral. Ao mesmo tempo, criar, ou formar, o mundo a partir de si próprio implica já ter partido desse mesmo mundo para encontrar a si como um ente formador. Isso é outra forma de dizer que, em Heidegger, o si mesmo e o mundo estão co-implicados, como a indissociabilidade originária da estrutura ser-no-mundo pretende mostrar. Ao mesmo tempo em que o ser-aí é o seu aí, o aí só se manifesta como aí à medida que ele é previamente projetado pelo ser-aí.

O ser-aí não compreende o ente em geral, tampouco a si mesmo, sem que compreenda o seu mundo, ou seja, sem que seja de alguma forma afetado pelo mundo. O problema é que o mundo afeta o ser-aí à medida que ele mesmo é instituído historicamente pelo ser-aí. Não apenas o ser-aí é uma parte da estrutura ser-no-mundo, como o próprio mundo é uma parte indissociável dela, ou seja, um fenômeno

originariamente unitário com relação ao ser-aí. O a-partir-de do ser-aí não é constituído por uma privação como é para o animal, muito pelo contrário, estar em relação com seu a-partir-de, em última análise com seu mundo, é fundamental para o ser-aí. Apenas porque o ser-aí possui essencialmente uma familiaridade com o seu mundo, é que ele pode torná-lo tema de reflexão. Isso é central para a argumentação heideggeriana sobre a verdade. A questão está em se interrogar como a familiaridade originária com o mundo fornece a medida para a descoberta primária dos entes e para a constituição de discursos verdadeiros sobre eles. O problema reside, portanto, no avanço com relação à descoberta cotidiana dos entes para a elucidação do descerramento originário do ser-no-mundo que a sustenta. Como se constitui, para Heidegger, esse mundo como o contexto histórico prévio de onde é haurida a compreensão do ser do ente em geral por parte do ser-aí? Apenas se esclarecermos essa questão poderemos conquistar a base de sustentação necessária para entendermos a crítica heideggeriana ao conceito tradicional de verdade. Heidegger diz:

O ser-aí já sempre a cada vez se refere a si desde um em-virtude-de (*Worumwillen*) até o estar com de uma conformidade, ou seja, já permite sempre a cada vez, na medida em que é, que o ente venha ao encontro como um manual. O a-partir-de (*Woraufhin*), do prévio deixar-vir-ao-encontro dos entes, é o em-quê (*Worin*) o ser-aí se compreende previamente no modo da referência-a-si (*Sichverweisens*). O fenômeno do mundo é o em-quê da compreensão referente-a-si (*sichverweisenden Verstehens*) enquanto o a-partir-de do deixar-vir-ao-encontro (*Begegnenlassens*) do ente no modo de ser da conformidade. E essa estrutura, a-partir da qual o ser-aí se refere a si, constitui a mundanidade do mundo. (HEIDEGGER, 2001, 131)

Esse trecho de Heidegger inicialmente nos revela que a referência a si do ser-aí parte do em-virtude-de e traz ao mesmo tempo consigo a descoberta do manual. Não há na descoberta do ente uma subjetividade presente de antemão, haja vista que o ser-aí precisa referir-se a si, o que significa que ele não parte de um si mesmo autoevidente. O vir ao encontro do manual como conformidade tem o sentido de um deixar prévio, esse deixar, por sua vez, está assentado no contexto de descoberta do manual. É apenas nesse contexto que uma totalidade conformativa pode aparecer como algo referente ao ser-aí. Em suma, a referência-a-si do ser-aí é de início e na maioria das vezes uma referência ao mundo. Se a descoberta do ente aponta para uma compreensão do ser-aí, em última instância referente-a-si, essa compreensão tem muito mais a ver com a mundanidade do mundo do que com a subjetividade do ser-aí. Na verdade, o ser-aí se refere a si como o em-virtude-de da lida cotidiana por meio da estrutura da mundanidade do mundo. “O

ser-aí está originariamente familiarizado com o contexto em que, desse modo ele sempre se compreende” (HEIDEGGER, 2001, p. 131).

A compreensão de mundo que sustenta a lida cotidiana do ser-aí não tem o sentido de uma interpretação explícita, compreensão significa originariamente familiaridade com o mundo. Heidegger não quer dizer que a compreensão nos familiariza com o mundo, antes disso, a compreensão é essa familiaridade. Um mundo é descerrado à medida que o ser-aí vai se familiarizando cotidianamente com um contexto de remissões (*Bezüge*). “Detendo-se nessa familiaridade a compreensão se atém a estas remissões como o contexto em que se movem as suas referências” (HEIDEGGER, 2001, p. 132). As remissões de que fala Heidegger caracterizam todo o sistema de orientações e referências que constituem a cotidianidade. Segundo Heidegger, os em-virtude-de, o deixar-conformar-se, a conformidade etc., são todos eles remissões que articuladas constituem a totalidade originária do mundo. “O em-virtude-de significa um ser para (*Wozu*), este um ser para isso (*Dazu*), este um junto-ao-que (*Wobei*) do deixar-conformar-se, este um com-o-que (*Womit*) da conformidade” (HEIDEGGER, 2001, p. 132). Nos chama a atenção aqui o fato de que Heidegger inverte a prioridade analítica dos conceitos que desvendaram a cotidianidade em favor da prioridade ontológica desses conceitos enquanto fenômenos do ser-aí. Com isso Heidegger pretende mostrar que, apesar de lidarmos a todo o momento com manuais já dotados de significado, a possibilidade de significação se funda antes de tudo a partir do em-virtude-de mundano. Essa escala de remissões constitui a totalidade originária da ação de significar. “Chamamos de significância (*Bedeutsamkeit*) o todo das remissões dessa ação de significar. A significância é o que constitui a estrutura do mundo em que o ser-aí já é sempre como é” (HEIDEGGER, 2001, p. 132).⁸² Reconhecer a estrutura da significância, todavia, não explica por si só de que maneira se constitui a cotidianidade do mundo. A lida cotidiana não pode ganhar mobilidade apenas contando com o conhecimento da significância. Por isso, Heidegger coloca como ponto de partida para a significância o em-virtude-de, o qual o mundo necessita trazer consigo e que diz respeito ao ser-aí como sua condição ôntica de possibilidade. A mobilidade da significância e a familiaridade do ser-aí com relação a ela só podem ser garantidas, pois

⁸² A palavra alemã para a ação de significar é *bedeuten*, de onde deriva o termo *Bedeutsamkeit* (significância). Etimologicamente, *bedeuten* deriva de *deuten* (indicar) e quer dizer “apontar para”, “remeter para”. Heidegger explora esse sentido da palavra ao dizer que a ação de significar é uma orientação por remissões. A significância, por sua vez, é a totalidade dessas remissões em que a ação de significar se apóia.

o ser-aí está familiarizado antes de tudo com a remissão orientadora mais primeva da cotidianidade, o em-virtude-de.⁸³

O em-virtude-de constitui, portanto, a referência-a-si por meio da qual o ser-aí descerra sua significância. Descerrar uma significância por meio de uma referência-a-si, implica, ao mesmo tempo, descerrar a si mesmo em uma significância. Isso quer dizer que o ser-aí se compreende sempre com referência a um mundo, e não apenas a qualquer mundo, mas ao *seu* mundo. Aliás, toda e qualquer compreensão de ser, para Heidegger, só faz sentido se tomarmos por base algum projeto existencial, portanto, para que o mundo faça sentido para o ser-aí, ele deve tomar como referência algum projeto preestabelecido do qual já é sempre participante. Com os em-virtude-de, o ser-aí já sempre encontrou os projetos de que necessita para levar a termo sua ocupação cotidiana. Esses projetos, no entanto, não estão dados de antemão como algo alheio ao ser-aí, pois só podem existir como projetos do próprio ser-aí. Isso não poderia transformar o mundo em algo constituído subjetivamente? Ou então, não seria a compreensão do mundo algo derivado de uma interpretação particular do sujeito? Após a análise da ocupação, Heidegger percebe que objeções desse tipo não cessarão de aparecer se não respondermos à pergunta pelo ser-aí ele mesmo. Precisamos investigar de que modo o ser-aí constitui o seu mundo à medida que os outros entes dotados do caráter de ser-aí fazem parte do seu mundo. Tudo se trata aqui de evitar conceber o ser-no-mundo como uma mônada simples. Não devemos considerar cada ser-no-mundo como uma espécie de variação do mesmo, como se eles fossem “apenas as perspectivas de um só, segundo os diferentes pontos de vista de cada Mônada” (LEIBNIZ, 1974, p. 69). A originariedade do fenômeno do mundo só pode ser compreendido se compreendermos a originariedade simultânea do fenômeno da convivência, de modo a enxergarmos que o mundo é desde sempre mundo compartilhado. Essa convivência que projeta a compreensibilidade do mundo se materializa de certa forma no discurso compartilhado da cotidianidade.

⁸³ Sobre a noção do “em-virtude-de” como um mobilizador estrutural da significância, cf. CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho*, op. Cit., pp. 36-37.

5 A UNIDADE SEMÂNTICA DO ENUNCIADO

5.1 A gênese do símbolo no discurso

Todo discurso enunciativo só pode ser mostrador, pois já está assentado sobre um *círculo de compreensibilidade* que responde pelo sentido dos entes. Esse *círculo de compreensibilidade* corresponde ao nosso *acordo fundamental* com relação aos entes. Não há antes os entes e os homens de maneira separada, para depois de nos pormos diante deles haver a formação de um acordo, ou de um *círculo de compreensibilidade*, a respeito do sentido deles. Esse acordo já é pressuposto para que um enunciado possa fazer sentido. As fonetizações vocais e a constituição de palavras que estão na base de qualquer construção enunciativa, ou semântica em geral, são tributários de uma simbolização prévia. De acordo com o próprio Aristóteles: “O nome é um som falado significativo por acordo” (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 16a 20). Por acordo quer dizer que “nenhum dos nomes o é por natureza, mas só quando se torna símbolo” (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 16a 27). Quando Aristóteles diz que o nome é um acordo (sunqe/ken), isto implica que as palavras sejam tomadas como algo originado no símbolo (su/mbolon), ou seja, elas não são um mero barulho (yo/foi), como a sonorização dos animais, que supõe-se ser uma espécie de reação fisiológica que não visaria um sentido de ser já manifesto. É essencial entender a interpretação que

Heidegger faz a respeito do caráter simbólico dos nomes a partir dessa passagem de Aristóteles, pois ela se conecta à análise da formação do *círculo de compreensibilidade*, ou do *acordo fundamental*, onde se apóia a possibilidade do enunciado.

Segundo Heidegger a dificuldade começa no próprio Aristóteles, pois: “Quanto a este ponto ele não nos dá nenhum esclarecimento mais preciso” (HEIDEGGER, 2003, p. 352). Portanto, nesse momento da análise Heidegger aproveita para introduzir o seu modo de enxergar a gênese do símbolo, já que Aristóteles teria enxergado o fenômeno sem esclarecer suas origens.⁸⁴ Para Heidegger o *su/mbolon* expressa “o ser-retido-um-junto-ao-outro, e, ao mesmo tempo, se mostrar como comum-pertencente” (HEIDEGGER, 2003, p. 352). Isso quer dizer que os nomes expressos em um enunciado são *su/mbola* à medida que combinam com o que já estão combinados e se juntam com o que já estão juntos. Em outras palavras, porque já há uma compreensibilidade formada, é possível haver enunciados. Os nomes presentes em um enunciado não são símbolos, caso entendamos por símbolo uma representação de um estado de coisas dado diante do qual estamos postos. Nesse caso o *acordo* que fundamentaria a possibilidade do enunciado seria uma universalização de experiências particulares que nunca atingiriam a coisa mesma e transformariam a objetividade em algo como uma negociação em torno do sentido dessas experiências.⁸⁵ Decerto que não é esse sentido nominalista constatamos em Heidegger, além disso, é exatamente contra a possibilidade dessa concepção que ele se opõe. Portanto, o enunciado em sua forma mais primordial não simboliza, não representa um acordo, pois já sempre há um *acordo essencial* sustentando não apenas o enunciado, como também o discurso em geral, ou seja, ele é um fenômeno derivado desse acordo.

O problema da tradição que se seguiu a Aristóteles foi o de tomar as palavras como símbolos acordados entre os homens por convenção como modos de designar coisas. Ou seja, as palavras seriam meras coisas dadas de antemão que de comum acordo estabeleceríamos para substituir outros entes dados de antemão que conheceríamos por meio da experiência. Nessa perspectiva a convenção responderia por um modo de ajuste entre os homens e as coisas, o que inevitavelmente repercute no

⁸⁴ Esse é um procedimento muito próprio ao estilo heideggeriano, a saber, o de sugerir que tradicionalmente os autores são interpretados sem que os seus pontos de partida, evidentes para eles mesmos, sejam problematizados por quem os interpreta. Dessa maneira, as formulações encontradas em textos clássicos não poderiam ser tomadas sem que se analisassem os pressupostos que as norteiam, mas que não estariam explicitados no próprio autor que as expõem.

⁸⁵ Sobre essa vertente de análise, cf. LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Anuar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Livro III.

problema recorrente da possibilidade de acesso aos conteúdos simbolizados na linguagem. Somente a gênese do símbolo presente no “acordo” originário permite a constituição de um discurso e a determinação aristotélica do homem como $ZJ=ON$ $lo/gon e)/kon$.

Se partirmos da concepção heideggeriana acerca desse acordo podemos concluir que o homem não é um animal falante apenas por possuir a capacidade de articular palavras. E isto porquê, para que o homem possa articular palavras de modo a constituir um sentido antes é necessário que já se tenha formado um *círculo de compreensibilidade*. Portanto, a formação desse círculo na gênese do símbolo é mais fundamental do que a própria relação intencional sugerida no lo/goj $tino/j$ e desenvolvida no lo/goj $a)pofantico/j$. Há na base da possibilidade de todo dizer (lo/goj $semantiko/j$) um comportamento com relação ao ente que torna este último dizível. É o que diz Heidegger na seguinte passagem: “A essência do acordo consiste no fato de a gênese do símbolo acontecer – a gênese que interpretamos como acordo entre o homem e isto com o que ele se relaciona” (HEIDEGGER, 2003, p. 356).

A constituição do espaço de mostraçõ que compartilhamos uns com os outros nos permite *retirar do velamento* ou *velar* os entes que se manifestam nele. A discussão dessa constituição nos levou à análise da gênese do símbolo, responsável pela formação do campo semântico mais originário a que pertence o enunciado. No entanto, devemos nos voltar novamente para a especificidade do enunciado, pois apesar de sua dependência com relação a um campo semântico mais originário, Aristóteles diz que apenas no enunciado há a possibilidade de verdade e falsidade. Em outros termos, o modo como o lo/goj $a)pofantico/j$ torna os entes manifestos se dá ou através do desvelamento, ou através do velamento, se utilizarmos a tradução de Heidegger. No entanto, em que se sustenta essa particularidade do enunciado? Pode-se do interior da própria teoria do enunciado responder à pergunta sobre o que ele expressa de modo a poder ser verdadeiro ou falso? Ou precisamos partir de um fenômeno mais fundamental que justifique a excelência do enunciado?

5.2 Formação de unidade e enunciabilidade dos entes.

Evidentemente que Aristóteles não justifica a particularidade do enunciado em seu ser verdadeiro ou falso de dentro da própria teoria do enunciado. Precisamos atentar para a decisiva importância que reside na justificativa Aristotélica encontrada no tratado

De Anima, pois exatamente nesse tratado sobre o vivente em toda a sua amplitude, o lo/goj aparece como a marca distintiva do homem. O lo/goj no *De Anima* é analisado não apenas logicamente, mas principalmente a partir do modo de ser do homem que instaura sua base de sustentação. Heidegger chama a atenção para isso, pois é essa necessidade de se remeter para uma intenção que extrapola a ele mesmo que coloca o enunciado em segundo plano com relação a um discurso mais fundamental e permitirá a Heidegger elaborar a noção de verdade em sua forma originária.

Sobre a possibilidade de que um discurso seja verdadeiro ou falso diz Aristóteles: “onde a alternativa de verdadeiro ou falso se aplica, encontramos sempre uma reunião de apreensões formando algo como uma unidade” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 430a 27). Portanto, a possibilidade de verdade e falsidade de um enunciado está atrelada à formação de uma unidade (su/nqesij). Essa síntese corresponde à atualização necessária dos objetos por parte do apreender (nou=j). “Dito de modo sucinto: *um apreender formador de unidades* (uma formação apreendedora de unidades) é o fundamento essencial para a possibilidade da retirada do velamento e do velamento” (HEIDEGGER, 2003, p. 359). Heidegger fornece uma interpretação um tanto claudicante e brusca do nou=j como esse apreender como um comportamento formador de unidades. O que lhe importa em última análise é tornar visível o fato de que aquilo que é mostrado no enunciado “(...) já tenha *sido apreendido* desde o princípio na *unidade de suas determinações*, a partir das quais e nas quais ele é expressamente determinável” (HEIDEGGER, 2003, p. 360). Se for nesse sentido que Aristóteles fala de su/nqesij, esse apreender teria então o sentido estrutural do “como”. No entanto, não podemos simplesmente acompanhar a Heidegger nesse salto do nou=j aristotélico para a estrutura “como”. Precisamos elucidar o caráter desse apreender e principalmente do campo semântico reunido por ele e que se encontra na base do enunciado.⁸⁶

⁸⁶ Heidegger traduz o termo grego nou=j por apreender (*Vernehmen*), no entanto, esse vocábulo grego é normalmente traduzido por intelecto, ou pensamento. Heidegger evita os vocábulos intelecto, ou pensamento, pois pretende afastar qualquer conotação subjetivista da noção de nou=j, o que poderia remeter para interioridade e isolamento. A palavra *Vernehmen* em alemão possui diversas conotações, ela se constitui da junção do plurissignificativo prefixo “ver” com o verbo não menos rico de significações *nehmen*, o qual de acordo com o contexto pode significar tomar, pegar, acolher, ingerir, aceitar etc., ou seja, há no verbo um sentido amplo de tomar para si. A palavra *Vernehmen* é uma substantivação do verbo *nehmen*, que significa perceber, ou apreender, não no sentido de uma percepção sensível (a)l/sqesij), mas no sentido de intuição, portanto, é um apreender ativo que distingue de imediato àquilo que acolhe em uma unidade. Isso fica mais claro se tomarmos outra significação bastante habitual da palavra em alemão, que diz interrogar, tomar depoimento, questionar um suspeito. Apenas com uma situação já preparada pode-se promover uma análise distinta do questionado, ou seja, qualquer investigação pressupõe uma situação a ser investigada. No decorrer da análise veremos de que forma podemos falar do nou=j como pensamento de uma forma que ele não seja confundido com a noção moderna, ou seja, não como pensamento de um sujeito a respeito de coisas preexistentes, mas como atividade dependente do estabelecimento dos limites do pensável na configuração das coisas por parte do próprio “sujeito”. Aristóteles utiliza a palavra *dia/noia* para o pensamento em seu sentido mais estrito, a saber,

À primeira vista já fica clara a familiaridade entre esse apreender reunidor prévio e a formação da compreensibilidade representada pelo *su/mbolon* de que falamos anteriormente, ou seja, em ambos os casos Heidegger fala de uma unidade de sentido já manifesta e que é condição estrutural de possibilidade para o enunciado. Investiguemos, portanto, através do *De Anima* de Aristóteles como o apreender forma essa unidade de sentido à qual o enunciado deve se remeter. Dito de outro modo, intencionamos mostrar de que maneira o apreender pode ter para si *su/mbola* sem que esses últimos precisem ser entendidos como etiquetas resultantes de uma faculdade subjetiva.

O apreender torna o ente mostrável em um enunciado e, por conseguinte, pensável teoricamente, à medida que esse ente já seja visualizado desde sua origem *como tal ou tal*. Heidegger diz: “A estrutura-‘como’, o apreender prévio e formador de unidades de algo como algo, é a condição de possibilidade para a verdade e a falsidade do *lo/goj*” (HEIDEGGER, 2003, p. 360). Todo *lo/goj* já é sempre *lo/goj* noético, ou seja, um discurso formador de compreensibilidade. Para Heidegger a síntese noética de Aristóteles apresenta de forma incipiente uma unidade estrutural em que algo pode se manifestar *como* esse algo que ele é. Diz Aristóteles: “Para a alma pensante (*dianohtikh= yich=*), as fantasias (*fanta/smata*) são como simples dados da percepção (*ai)sqh/mata u(pa/rcein*). [...] É por isso que a alma jamais pensa (*noei=n*) sem fantasia (*fanta/smatoj*)” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 431a 16-17). Aqui temos mais um recorte exemplar da intencionalidade presente no pensamento aristotélico e, conseqüentemente, da indistinção entre um sentido imanente ao pensar (*nou=j*) com relação à transcendência das coisas. É necessário antes de tudo ressaltar que as fantasias não são meras representações produzidas pelo *nous* como modo de mediação entre o pensamento discursivo (*dia/noia*) e seus objetos (*pra=gmata*). Dessa forma, o *nou=j* já é sempre reunião de *fanta/smata*, pois os *pra=gmata* já são sempre eles mesmos *fanta/smata*. Esse mesmo raciocínio é empregado por Aristóteles na exposição da gênese do símbolo no *De Interpretatione*. Quando se diz que “a alma jamais pensa sem fantasia”, deve-se estar atento para o fato de que o *nou=j* só pode formar unidades a partir de símbolos, o que significa que ele deve pagar tributo a um campo semântico previamente estabelecido. Assim como as palavras só se constituem

enquanto inteligir, divisar, raciocinar etc. *Dia/noei=n* possui uma conotação mais operativa e teórica, por isso, derivada do apreender formador de unidades representado pelo *nou=j*.

quando o símbolo acontece, também os objetos só se constituem quando a fantasi/a acontece.

A leitura das fantasias sob o ponto de vista da gênese do símbolo vai de encontro à idéia de que elas sejam meros correlatos das coisas. Essa interpretação se apóia em uma noção secundária com relação à imaginação (fantasi/a) desenvolvida por Aristóteles no *De Anima*, Livro III, 3. A imaginação (fantasi/a) é tomada nesse contexto como uma capacidade de representação da percepção sensorial (ai/sqesij) e que produziria as informações para serem estocadas na memória. Enquanto simples retenção e evocação de dados da sensibilidade a fantasia seria apenas uma substituta mais frágil da ai)sqesij. Nesse sentido secundário, a imaginação seria um obstáculo inevitável para o pensamento discursivo (dia/noia), que, se pudesse sempre recorrer diretamente à percepção, assim o faria. Entretanto, no livro III, 7, se inicia uma radical ruptura dessa noção sensualista. Quando Aristóteles diz que “as fantasias são como simples dados da percepção”, ele não está fazendo uma mera comparação, ou dizendo que as primeiras substituem os segundos de forma vacilante. Os fanta/smata cumprem o papel dos ai)sqemata, pois não há como acessar os dados simples da percepção, mais radicalmente ainda, esses dados simples, ou sensíveis (ai)sqemata), já são sempre “inteligíveis” (noemata). Por isso, Aristóteles diz na *Ética a Nicômaco* que: “Dos termos primeiros e últimos há apreender (nou=j) e não discurso (lo/goj)” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1143a 35 – 1143b 1). Não há como se fazer *tabula rasa* dos noemas, pois só há discurso a partir de um discurso constituído. Os primeiros e últimos termos, ou seja, os termos mais simples e elementares de que se possa falar numa teoria, são sempre derivados da formação de uma unidade noemática. As fantasias, noemas, ou símbolos, respondem pelo modo como o ente pode se tornar enunciável.

O apreender (nou=j) só pode constituir a unidade do enunciável, pois ele é marcado pela estrutura “como”. O caráter de “como” não é extraído ou atribuído ao ente a partir de sua tematização no enunciado. Inicialmente, é preciso ter em vista o ente em sua manifestação como tal ou tal de modo a poder torná-lo tema de uma investigação. Isso já estava bem claro para Aristóteles: “quando se teoriza (qe/wrh=), é necessário ao mesmo tempo contemplar (qe/wrei=n) alguma imagem (fantasi/a)” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 432a). Portanto, o ente expresso no enunciado não é fruto de um pensamento teórico que definiria o seu modo de ser, ou seja, seu mostrar-se

“como”, muito pelo contrário, a estrutura “como” do apreender que forma a compreensibilidade dos entes determina as possibilidades do *lo/goj a)pofantiko/j*.

Já foi indicado que a possibilidade do enunciado ser verdadeiro ou falso (desvelador ou velador) está radicada na existência de uma unidade. Essa unidade, por sua vez, é fruto da junção (*su/nqesij*) originária realizada pelo apreender (*nou=f*). Com a palavra “originária”, Heidegger tem em vista que a junção, enquanto um fator condicionador do enunciado, não é uma coleção de objetos, mas é o ponto de partida para que se possa construir enunciados a respeito de objetos específicos. A estrutura “como” da compreensibilidade dos entes, ou o “como” hermenêutico, está fundamentado nessa síntese originária. Contudo, o condicionamento do enunciado à junção originária parece ser contradito quando Aristóteles afirma que: “de fato, o verdadeiro e o falso consistem na junção (*su/nqesin*) e na separação (*diai/resin*)” (ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 16a 12). No *De Anima*, ele diz: “É possível chamar de separação todos aqueles casos que foram denominados de junção” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 430b 3). Para que haja separação deve-se partir de uma junção, assim como só há junção a partir do momento em que se pressupõe uma separação. “Para poder conectar uma coisa com uma outra, preciso manter ao mesmo tempo uma apartada da outra” (HEIDEGGER, 2003, p. 360). Uma importante ressalva feita por Heidegger é a de que o conectar e apartar, ou juntar e separar, não devem ser confundidos com as funções atributiva e restritiva do enunciado. *Su/nqesij* e *diai/resij* não dizem o mesmo que afirmação (*kata/fasij*) e negação (*a(po/fasij)*).

Tomemos o mesmo exemplo utilizado por Heidegger para elucidar essa questão. No seguinte enunciado afirmativo: o quadro é negro, encontramos ao mesmo tempo uma junção e uma separação, pois para que se possa juntar os noemas “quadro” e “negro”, deve-se ao mesmo tempo considerá-los como coisas separadas. O mesmo se dá quando enunciamos a seguinte negação: o quadro não é vermelho, pois para separar a noção de vermelho da noção de quadro, já devo partir da possibilidade de sua união. Dessa forma, tanto na atribuição do juízo afirmativo, quanto na subtração do juízo negativo, há simultaneamente junção e separação. Somente com base nessa estrutura pode acontecer a mostraçãõ do quadro e da vermelhidãõ no enunciado e a sua posterior caracterizaçãõ como verdadeiro (desvelador) ou falso (velador).

Por enquanto, estamos diante de uma análise intencional do enunciado em Aristóteles, onde fica evidente o caráter pré-predicativo da *su/nqesij* e da *diai/resij*. Em outras palavras, junção e separação não designam em Aristóteles modos de

relacionar formalmente um sujeito com um predicado, mas sim o modo como projetamos a compreensibilidade dos entes e com isso permitimos que eles sejam expressos em enunciados. Todavia, Heidegger pretende extrapolar a compreensibilidade noética dos entes em favor de uma estrutura ainda mais originária, a qual condiciona a própria unidade oriunda da relação intencional que Aristóteles coloca na base da mostraçã dos entes no enunciado.

5.3 Raízes ontológicas do enunciado

Dissemos acima que a *su/nqesij* e a *diai/resij* constituem uma estrutura condicionante com relação ao enunciado, seja ele afirmativo ou negativo. Quando se emite um enunciado do tipo: “o quadro é negro”, tem-se ao mesmo tempo uma junção e uma separação de “quadro” e “negro”, que remete para uma estrutura mais ampla e condicionante com relação à estrutura predicativa. Se quisermos sair da mera análise formal do enunciado precisamos perguntar pelo modo de *serem-juntos* e *serem-separados* dos elementos do enunciado nesse contexto mais abrangente. Isso não quer dizer que com a noção de *su/nqesij* e *diai/resij* Aristóteles visasse apenas uma explicitação do enunciado e não de um contexto mais amplo. Muito mais do que disso, junção e separação são para Aristóteles determinações ontológicas do próprio ente. Heidegger em nenhum momento confronta a concepção aristotélica de verdade através de uma crítica lógico-analítica da teoria do enunciado. A crítica de Heidegger se dirige à concepção de ser em Aristóteles a partir da qual toda lógica subsequente se desenvolve. A exposição da teoria do enunciado é um caminho estrategicamente trilhado para levar a esse confronto de ontologias. Dito com mais precisão, o que temos em jogo não é nem mesmo um confronto de ontologias, visto que Heidegger não pretende criar uma ontologia alternativa à aristotélica, mas sim propor uma interpretação de Aristóteles que lhe permita questionar a condição de possibilidade para toda e qualquer ontologia. Entretanto, para que possamos elucidar o pressuposto ontológico aristotélico, inquestionado em toda a história da metafísica, precisamos seguir o caminho proposto por Heidegger e ultrapassar a barreira do enunciado.

O ponto de ruptura de Heidegger com relação à tradição reside nessa ultrapassagem do enunciado como base para a concepção de verdade. O que Heidegger pretende mostrar é que o pensamento que se seguiu a Aristóteles tomou arbitrariamente o enunciado como ponto de partida para a possibilidade do discurso verdadeiro e adotou tacitamente todos os outros aspectos da ontologia aristotélica como estratégias de corroboração dessa teoria. De encontro a essa noção, Heidegger a todo o momento chama a atenção para a dependência do *lógos* apofântico com relação ao modo *como* os entes mesmos se nos apresentam. Pretendemos alcançar o momento em que, após a desconstrução da leitura tradicional de Aristóteles, Heidegger romperá com o próprio exatamente na concepção desse “como”.

Destacamos até aqui que para haver verdade ou falsidade em um enunciado é preciso que haja uma formação de unidade. Diz Aristóteles: “Em todo e qualquer caso aquilo que unifica é o apreender” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 430b 5). O *nou=j* promove uma unidade à medida que já é sempre junção e separação de determinações. Portanto, as coisas são de imediato como coisas combinadas no apreender, nunca antes e nunca depois disso. Essa é uma noção central da interpretação heideggeriana, a saber, a de que não há anterioridade cronológica entre a realidade e o pensamento. Os dois modos de pensar hegemônicos, tanto o realista quanto o idealista, são escravos da lógica à medida que precisam colocar ou as idéias ou as coisas como princípio. Ou seja, ou bem a verdade enunciativa é corroborada pelo real, mesmo que esse não seja acessível para o sujeito julgador, ou então o real é uma construção desse sujeito e que também fica em desacordo com a objetividade pretendida pelo enunciado.

Heidegger dá um passo atrás nesse desacordo entre o intelecto e a realidade na teoria do enunciado, ainda dentro do horizonte da filosofia aristotélica. O abismo crescente que se verificou no pensamento posterior ao dos gregos entre as coisas e o homem gerou uma degeneração do conceito de *o(moi/wsij* (concordância) e é esse o ponto que Heidegger pretende atingir. Para Aristóteles a relação de concordância não é um modo de comprovação do acordo entre o enunciado e a realidade. A *o(moi/wsij* é um *já estar de acordo* do enunciado com as coisas tais como elas são. Ou seja, as coisas não são nada de diverso do modo como elas se manifestam para nós. É isso que Heidegger quer dizer com o caráter mostrador do *lo/goj* apofântico de Aristóteles. Portanto, o enunciado não é simplesmente um modo que pode ser certo ou errado de representar as coisas para nós, mas antes de tudo um modo de mostrar *como* as próprias coisas já se apresentam.

Com a interpretação da *su/nqesij* e da *diai/resij* em Aristóteles, Heidegger avança na exposição da estrutura “como” do apreender, na qual o enunciado se sustenta. Entretanto, de acordo com Aristóteles, uma investigação rigorosa acerca da verdade não pode se restringir à mera descrição fenomênica, mas deve buscar “os primeiros princípios e as causas supremas” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a). É papel da filosofia primeira (*prote/ filosofi/a*) desvendar as causas supremas (*a)krota/taj ai)ti/aj*) do *ser como ser*. A pergunta pelos fundamentos (*a)rcalj*) do ser como ser pretende dar conta da estrutura “como” da *su/nqesij* e da *diai/resij*, posto que conduz para a questão da totalidade que abrange e determina o modo de *serem-juntos* e *serem-separados* dos entes. Aristóteles alerta no início da *Metafísica* para o fato de que o que ele procura é algo já suposto pelos primeiros pensadores, a saber, uma inteligibilidade inerente à natureza que constituiria a causa da ordenação dos entes de tal ou tal forma. Com o problema da busca pelas determinações supremas do ser, ou seja, da verdade dos entes em seu sentido mais primevo, nos aproximamos cada vez mais do ponto central da ruptura de Heidegger com relação a Aristóteles, a qual se realiza exatamente na concepção acerca do ser como ser. Atingindo a concepção aristotélica do ser será possível discutirmos a diferença da estrutura “como” do *nou=j* com relação ao “como”-hermenêutico de Heidegger. Essa modificação é central na concepção heideggeriana de verdade que pretendemos alcançar.

5.4 O enunciado como discurso desvelador-velador

Uma das primeiras atitudes de Heidegger ao analisar o enunciado aristotélico é propor uma alteração na tradução para os termos *a)lh/qeia* e *yeu/desqai*, de verdade e falsidade para desvelamento e velamento, de modo a chamar a atenção para a diferença de sua interpretação em oposição à carga semântica residente nos termos verdade e falsidade e, com isso, evitar uma consideração puramente cognitiva desses conceitos. Com as noções de desvelamento e velamento o que se almeja mostrar é que o papel primordial do enunciado não é buscar o sentido verdadeiro oculto nos entes, ou seja, não se trata de pesquisar a verdade que se esconde por detrás dos fenômenos, mas sim de deixar ver o ente, mostrar o ente em seu modo originário de ser.

No parágrafo 33 de *Ser e Tempo*, Heidegger destaca o caráter triplo do enunciado: em primeiro lugar o enunciado é uma mostração, termo que conserva “o sentido originário de *lo/goj* enquanto *apo/fansij*: deixar ver o ente a partir dele

mesmo e por si mesmo” (HEIDEGGER, 2001, p. 212). Em segundo lugar, o enunciado é uma predicação, onde o sujeito é determinado por uma definição que restringe seu conteúdo. E, finalmente, em terceiro lugar, o enunciado é uma comunicação. Essas três formas do enunciado são igualmente originárias, nenhuma delas pode ser encarada como sendo mais autêntica do que as outras: “o enunciado é uma mostração que determina através da comunicação” (HEIDEGGER, 2001, p. 212). Não é o intuito de Heidegger dizer que a predicação é uma degradação com respeito ao aspecto mostrador do enunciado e que a comunicação seria um terceiro momento de ainda menor importância. O problema a ser analisado nessa divisão dos três momentos estruturais do enunciado é o desvio realizado pela perspectiva predominantemente teórica da tradição que tende a tomar a predicação como ponto de partida e que acaba por encobrir a originariedade da mostração e da comunicação. Se se toma o enunciado em sua origem como um juízo teórico, ou seja, apenas em sua acepção predicativa, o seu caráter de ser verdadeiro ou falso passa a necessitar do estabelecimento de um critério garantidor de objetividade que planifica e regulariza o ente em geral e obscurece seu modo de ser mais primevo. Dessa maneira, o enunciado verdadeiro ou falso passa a ter apenas o sentido de certo ou errado, ou seja, ele é verdadeiro ou falso à medida que o que está nele proposto concorda ou não com a exterioridade que ele pretende representar. Em outras palavras, a concordância do predicado com o sujeito implica, ao mesmo tempo, a concordância do enunciado proposto com a realidade. Nesse caso, sem o recurso à *adequatio intellectus et rei*, o enunciado ficaria completamente apartado com relação à realidade. No entanto, isso nunca resolve o problema de uma vez por todas, como se deseja na teoria, pois uma vez separados o conteúdo ideal da predicação por um lado e a realidade por outro, cria-se incessantemente o abismo da cisão ideal-real (sujeito-objeto) que nem a mais sofisticada das teorias conseguiu posteriormente vencer.

O obscurecimento do âmbito mostrador do enunciado também se reflete no seu terceiro aspecto, a comunicação. Ao invés de entendê-la como o compartilhamento imediato do espaço de mostração dos entes, questão da qual trataremos mais adiante, se é obrigado a apostar em uma equiparação intelectual no entendimento da predicação. Dito de outra maneira, além do problema do acesso do sujeito à realidade, introduz-se a questão sobre a possibilidade de acesso de um sujeito ao entendimento dos outros sujeitos de maneira a confirmar a possibilidade da objetividade.⁸⁷ Esse problema é

⁸⁷ Essa aporia, lembremos, está presente de forma decisiva no *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke, principalmente na introdução da linguagem como mediadora do problema da objetividade no Livro III.

superado por Heidegger à medida que a comunicação e a predicação só são possíveis em unidade com a mostraçã, ou seja, aquilo que está manifesto em um enunciado só pode estar manifesto para mim se estiver também manifesto para os outros. Cabe-nos desdobrar esses momentos do enunciado como condições estruturais dele e não como um modo de performance intelectual, quer dizer, comunicar e determinar (predicar) devem também tomar parte do fenômeno originário de manifestação dos entes.

Segundo Heidegger, o encobrimento do fenômeno originário da mostraçã em favor do caráter predicativo do enunciado demonstra a predominância de um modo excessivamente restrito de ver os entes. Nesse modo de ver, o *lógos* em seu sentido mais geral e em seu caráter mostrador é substituído por uma consideração meramente temática dos entes. O *lo/goj* enunciativo passaria a ser uma espécie de ferramenta intelectual que focaliza e investiga os objetos dados em um mundo apartado do sujeito. Esse procedimento, canonizado já na fórmula medieval da *adequatio intellectus et rei*, consiste no fundamento ontológico da concepção tradicional de verdade. Se o enunciado é tomado como um instrumento do *intellectus* para conhecer a *res*, ou seja, como o local em que um estado de coisas apreendido pode ser julgado verdadeiro ou falso cai-se na interpretação tradicional da verdade e, inevitavelmente, no problema recorrente do acesso à objetividade, o que em uma interpretação originária de Aristóteles se mostraria como um falso problema.

O que está em jogo para Heidegger é que essa interpretação unilateral do *lo/goj* apofântico de Aristóteles a partir da predicação aprisionou a lógica e a epistemologia subseqüentes em um equívoco com relação ao modo como os entes se tornam manifestos no enunciado.⁸⁸ Heidegger chama a atenção para a negligência com que a posteridade tratou o aspecto intencional presente no *lo/goj* tino/j platônico e desenvolvido no *lo/goj* apofântico/j de Aristóteles. No diálogo *Sofista* Platão nos diz: “O discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa” (PLATÃO, *Sofista*, 262e). Todo discurso, portanto, já deixa ver aquilo sobre o que ele discorre. Não há em Platão e Aristóteles uma separação entre o enunciado de um lado e as coisas de outro, essa conclusão constituiria um desvio da posteridade que a obriga a ler a *o(moi/wsij* de Aristóteles como concordância entre o que há no sujeito julgador e o que há fora dele. A reinterpretacão do *lo/goj* apofântico/j de Aristóteles na perspectiva da intencionalidade é uma estratégia conduzida por Heidegger para minar a

⁸⁸ Cf. DAHLSTROM, *Heidegger's concept of truth*, op. Cit., pp. 183-200. Ambos os trabalhos versam sobre a opinião de Heidegger a respeito do “erro” compartilhado pelo pensamento tradicional no que se refere à leitura da relação entre enunciado e coisa nos textos de Aristóteles.

questão da separação entre sujeito e objeto característica da modernidade. O enunciado para Aristóteles não é um anteparo entre a minha interioridade pensante e o mundo exterior, portanto, ele não é simplesmente um espaço de conexão de representações de minha subjetividade. As coisas não se dão como se através do controle preciso de uma ferramenta nós pudéssemos determinar o modo de ser dos entes, ao contrário, é o modo de ser dos entes mesmos que determina o modo de ser dessa “ferramenta”.

Já indicamos que com a tradução de a)lh/queia e yeu/desqai por desvelamento e velamento respectivamente, Heidegger pretende enfatizar a originariedade do aspecto mostrador do enunciado com relação ao aspecto teórico-predicativo presente na noção de verdade e falsidade. Na preleção sobre a *Lógica*, Heidegger diz:

Corretamente compreendida e em sentido rigoroso a expressão que em grego significa ser-verdadeiro – a)lequeu/ein – diz, textualmente, algo como descobrir, no sentido de desocultar, retirar algo do velamento. [...] O conceito oposto yeu/desqai também não diz, portanto, ser-falso (...) ao invés disso ele significa: iludir (...) colocar algo outro, o que então parecia como... (...) A fim de também marcar na expressão lingüística o conceito oposto de “descobrir”, traduzimos yeu/desqai por encobrir. (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 132).⁸⁹

Para Heidegger, descobrir e encobrir, ou desvelar e velar, significa que, no âmbito da mostração, pode-se mostrar os entes como eles são, ou pode-se mostrá-los como eles não são. Em ambos os casos, o que é determinante é o acento na primordialidade da mostração diante da predicação. Lembrando o exemplo utilizado mais acima, quando uma pessoa se engana ao pensar que um colega de escritório fuma e o reprime por isso, o que está em jogo não é uma predicação errada a partir da contemplação de um estado de coisas que a ela se contrapôs e que a conduziu à admoestação, mas sim uma interpretação prévia que se manifestou a ela em um dado contexto comportamental. Diz Heidegger: “Os integrantes da articulação predicativa, sujeito-predicado, surgem numa mostração. A determinação não descobre, mas, como modo de mostração, restringe a visão inicial ao que se mostra como tal” (HEIDEGGER, 2001, p. 212). Isso quer dizer que não é a determinação da predicação que permite que esse contexto enunciado se mostre. A orientação do enunciado pela predicação implica uma resposta ao problema dos fragmentos dados de antemão que constituem essa relação. Se a possibilidade de verdade está submetida à predicação, então há que se resolver o problema da representação do ente, realizada pelo sujeito, no enunciado. Para

⁸⁹ Na *Lógica*, assim como em *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza os termos *entdecken* (descobrir) e *verdecken* (encobrir) para traduzir os termos a)lh/queia e yeu/desqai. Posteriormente, Heidegger dá preferência aos termos *entbergen* (desvelar) e *verbergen* (velar) para a tradução dos mesmos termos. Em nosso trabalho privilegiaremos o uso das palavras desvelar e velar, apenas porque elas chamam mais a atenção como conceitos filosóficos em nosso idioma.

Heidegger, contudo, não é a predicação quem desvela um contexto de mostração, esse contexto está aberto por uma familiaridade implícita, que Heidegger atribui ao nosso comportamento cotidiano para com os entes. A predicação apenas tornaria explícito o que antes já haveria se desvelado em um comportamento a partir do qual o homem teria experimentado o ente *como* tal ou tal, de tal ou tal forma. O engano da tradição está em se orientar primordial ou exclusivamente por enunciados predicativos. Ora, quando o sujeito enunciator no exemplo sugerido no início deste trabalho faz a constatação: “Ele está fumando um cigarro”, o caso não se trata de um erro de avaliação, ou de um mau juízo, pelo menos não de forma originária, mas sim de uma orientação positiva pela circunstancialidade prática do comportamento de onde se pode haurir esse enunciado.

O “mal-entendido” que Heidegger quer desfazer se refere à noção de que a excepcionalidade do lógos apofântico estivesse no caráter predicativo do juízo, o qual responderia pelo nosso modo de acesso ao mundo. O que deve ser colocado em questão é essa visão de que a teoria representaria um modo privilegiado de acesso ao ente com relação à práxis, como se a práxis fosse um terreno de intenções que mascarariam a objetividade. Heidegger defende que para Aristóteles o enunciado também seria fruto de um intuito discursivo (*Redeabsicht*) particular que o determina, a saber, o intuito de mostrar o próprio ente, ou seja, de explicitá-lo, enquanto em um pedido o discurso não se dirige para o ente, mas para o pedido mesmo, o que não chamaria a atenção para o ente. Heidegger nos diz: “O sentido discursivo do enunciado é esse deixar-ver (delou=n)” (HEIDEGGER, *GA 21*, p. 133). A menção de Heidegger ao termo grego delou=n refere-se ao caráter indicativo do lo/goj apofantiko/j, o termo *delou=n*, mais literalmente, quer dizer indicar, apontar para, portanto, o que se tem em vista aqui é a mostração como um chamar a atenção para o ente sobre o qual se discorre. A predicação, ou seja, a atribuição de um predicado a um sujeito suporte é um modo secundário de consideração do enunciado, o qual, na verdade, já explicitou anteriormente o sujeito e o predicado em uma mostração. A predicação elimina o intuito discursivo originário do enunciado de deixar-ver o ente a partir de um dado contexto de mostração e transforma nossa relação para com o ente em um processo de exame puramente intelectual. Para Aristóteles as coisas se dão inversamente, pois é o ente mesmo em seu modo de ser que nos permite enunciá-lo, classificá-lo ou investigá-lo de tal ou tal forma, ou seja, sua própria entidade (*ou)si/a*) já está manifestamente na base para a interrogação do homem sobre seu ser. Isso quer dizer que o enunciado não é simplesmente um instrumento privilegiado na busca de acesso aos entes, mas que, na

verdade, ele é o próprio modo de explicitação do ente que se mostra desde sempre a partir de si mesmo *como* ele é em si mesmo.

A questão que continua a se impor na nossa elucidação da leitura heideggeriana de Aristóteles diz respeito à pretensão de universalidade do enunciado. Onde se sustentaria essa possibilidade? Qual o caráter do “como” que o enunciado expressa? Se o enunciado está afinado com o modo de ser da própria realidade que ele deixa ver, falta-nos visualizar como Aristóteles pensa esse modo de ser que está na base da enunciabilidade. É nesse avanço em direção à ontologia aristotélica que encontramos a crítica que Heidegger faz do caráter derivado da concepção aristotélica de verdade.

6 O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA VERDADE ENUNCIATIVA

6.1 A ou)si/a como fundamento implícito do lo/goj apofantiko/j e sua visualização explícita no o(rismo/j.

Já mencionamos anteriormente que para Aristóteles o enunciado é caracterizado por uma especificidade na sua intenção onde o que se tem em vista é a coisa mesma, quer dizer, o enunciado deixa-ver (delou=n), aponta para, o ente que é enunciado. Quando digo, por exemplo: “- Me passe o martelo!”, o que se tem em vista nesse dizer é uma ação, uma finalidade, que não torna no lo/goj o martelo manifesto *como* essa coisa-martelo que ele é. Poderíamos dizer, por exemplo, “me passe isso”, ou aquilo outro, que não faria diferença, pois o que se teria em vista no discurso não seria o ente especificamente. De outro modo, quando digo: “- Este martelo é pesado”, o que tenho em vista é esta própria coisa-martelo *como* ela se mostra, entretanto, a consideração dessa mostraçãõ ainda não deixou claro como é possível a universalidade do enunciado. Isso significa que nos encontramos diante da necessidade de melhor nos aproximarmos do fundamento da mostraçãõ, do “como” apofântico de Aristóteles, por isso, nossa investigação se voltará para o enunciado que mais caracteristicamente intenciona o ente em sua essência. Esse enunciado que tem na essência das coisas seu objetivo é o que Aristóteles chama de o(rismo/j, termo que está na origem da tradução corrente de definição e que também pode significar conceito. Diz Heidegger: “O(rismo/j é um lo/goj, um ‘dizer’ sobre algo, um dirigir-se à coisa ‘nela mesma, do modo que ela é’, kaq’auto. Um le/gein kaq’auto: A coisa ‘nela mesma’, e apenas ela, é e deve ser abordada” (HEIDEGGER, GA 18, p. 17). No enunciado exemplificado mais acima - “Este martelo é pesado” - estamos diante de uma determinação circunstancial que apesar de mostrar o ente martelo, não o mostra de maneira essencial, ou seja, não se visualiza rigorosamente a entidade (ou)si/a desse ente. No enunciado o ente se mostra à medida que falamos sobre ele, ou seja, mostrar é mostrar *sobre-o-que* (*worüber*) se fala, a isso alude a noção de deixar-ver (delou=n), que já destacamos. No caso da

definição (o(rismo/j), ela fornece mais do que pode a manifestação primordial do ente, pois ela traz uma explicitação daquilo que no enunciado está manifesto apenas de modo implícito, a saber, a entidade (ou)si/a) que está na base da mostraçãõ do ente. “O lo/goj como o(rismo/j se volta para o ente em sua ou)si/a, em seu ser-aí” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 18). Com isso, Heidegger quer dizer que, através do o(rismo/j a ou)si/a que sustenta o enunciado de forma implícita é tornada explícita. Se a *apophansis* torna manifesto aquilo de que fala, o o(rismo/j torna manifesto aquilo que fundamenta a fala da a(po/fansij).

É primordial ter em mente que a orientação por enunciados constitui para Aristóteles um modo mais originário de relacionar-se com o ente do que a definição (o(rismo/j). Entretanto, o que está em jogo na *Metafísica* é a conquista de um fundamento para a e)pisth/mh tij h(/ qeorei= to\ o)\n V(= o)\n, dessa maneira, apesar de já contarmos com uma visualização prévia da essência do ente no enunciado, é apenas com o o(rismo/j que garantiríamos um ponto de partida para o conhecimento dessa essência originariamente obscura. Dito de outra maneira, a teoria não é o modo mais primevo de enxergar os entes, mas é aquilo a que devemos almejar, se quisermos ter maior clareza sobre o modo de ser desses entes em geral.⁹⁰

Esse caráter derivado da teoria com relação à mostraçãõ na filosofia aristotélica teria passado despercebido na perspectiva logicista da modernidade, muito em função do isolamento do sujeito com relação à realidade, o que a teria levado a acreditar que poderia se orientar no mundo por meio de juízos. Se pensarmos bem, o modo como a modernidade compreende o juízo possui uma familiaridade muito maior com o o(rismo/j do que com a a)po/fansij, pois, visto que nossa relação com o mundo seria primariamente teórica, a predicaçãõ só seria possível diante de um mundo que antes precisaríamos já ter conceituado explicitamente para nós. Isso quer dizer que, em primeiro lugar, construiríamos conceitos (definições) sobre os objetos dados no exterior para depois poder atribuir predicados acidentais a esses objetos. Um martelo, por exemplo, seria um objeto do qual se conheceria primeiramente seu conceito pela observaçãõ e ao qual se poderia atribuir tais ou tais propriedades como peso, tamanho e cor. Para Heidegger, esse modo tradicional de considerar o ente, além de ignorar o aspecto mostrador que está na origem do enunciado, ainda se engana na consideraçãõ do que Aristóteles tem em vista com o o(rismo/j.

⁹⁰ Segundo Aristóteles, a teoria é não apenas algo a que devemos almejar, como, de fato, é algo a que já naturalmente almejamos, como ele diz na primeira sentença da *Metafísica*: “Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento”. Aristóteles, *Metafísica*, 980 a 22.

Heidegger vai de encontro à centralidade do sujeito conhecedor do modernismo e proclama que a definição em Aristóteles, antes de ser um modo de conhecer do sujeito, é uma condição para esse conhecimento. A maneira como Heidegger compreende a definição em Aristóteles pode ser mais bem visualizada se atentarmos para os termos que ele propõe para a tradução do *o(rismo/j*, ele diz: “*O(rismo/j*: ‘delimitação’, ‘demarcação’. *O(rismo/j*: *lo/goj* ou *si/aj*” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 19). As palavras delimitação e demarcação, aqui utilizadas, traduzem as palavras alemãs *Begrenzung* e *Ausgrenzung*, que são, por sua vez, derivadas da palavra *Grenze*, que significa limite, fronteira, marco fronteiro. Se o *o(rismo/j* é o *lo/goj* ou *si/aj*, ou seja, se ele é um tipo de discurso que se dirige para o ente em sua entidade, essa entidade só pode se tornar explicitamente visível por meio de uma delimitação. Só há, portanto, conceptualidade possível para o ente, se já houver um horizonte (*o(ro/j* de conceptualidade previamente estabelecido. No enunciado caracterizado pelo *o(rismo/j*, ao mesmo tempo em que se deixa-ver o ente, se faz uma demarcação (*Ausgrenzung*) da sua possibilidade de mostração. “Isso explica por que a palavra grega para dizer conceito é *o(rismo/j*, limite (*Grenze*)” (HEIDEGGER, 2002, p. 134).

A definição não é resultado de uma operação intelectual que teria realizado uma delimitação no conteúdo da coisa analisada, ou seja, ela não é o resultado de uma investigação teórica de coisas dadas de antemão por parte do pensamento. Aristóteles alude na *Metafísica* à objeção de Antístenes⁹¹ de que a definição levada às últimas conseqüências é uma impossibilidade, já que não há como alcançar a definição de uma coisa sem que isso implique em uma referência à outra coisa que não a própria coisa que se busca definir. Isso que inicialmente poderia parecer um problema é para Aristóteles um aspecto positivo, pois só pode haver a definição de uma entidade dentro de uma circunscrição que envolve o aspecto múltiplo do definido, nesse caso, a unidade expressa na definição não significa a existência de um elemento isolado, mas sim a de uma completude indemonstrável. O *o(rismo/j* é um ponto de partida necessário para o conhecimento à medida que ele circunscreve o horizonte do concebível, dessa forma, o *horismos* não precisa ser explicável, pois ele, na verdade, dá algo a explicar.

O *o(rismo/j*, portanto, permite que se torne explícito o fundamento da *a)po/fansij*. Para que esse fundamento seja formulado de maneira expressa é necessário que haja de antemão uma delimitação desse fundamento, dessa maneira, a teoria nos permitiria ver sempre apenas um aspecto do ente investigado. Essa limitação

⁹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1043 b.

inerente ao conhecimento significa que o que está na base do enunciado só poderia ser visualizado explicitamente de maneira parcial. Para Aristóteles, portanto, apesar de não poder ser definida e abarcada em sua totalidade, a *ou)si/a* é o fundamento originário do ente e é ela mesma que o enunciado manifesta, dessa forma, mesmo com o caráter de perda inerente ao conhecimento, o ente impõe sua presença para nós em toda a sua plenitude e determina a apreensão que possamos fazer dele, pois “cada entidade é uma realidade completa e uma natureza definida” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1044a 9), não por nosso intelecto, mas por si mesma.⁹²

6.2 A *ou)si/a* como horizonte fundamental do enunciado em Aristóteles

Em *Os Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica*, Heidegger diz:

A função fundamental do *lo/goj* é o *trazer-para-a-mostração-de-si-mesmo* (*Zum-Sichzeigen-Bringen*) do ente em seu ser, a *ou)si/a* como o “ser” do ente ou como a “entidade”. [...] *Ou)si/a* é a expressão para o conceito fundamental da filosofia aristotélica. (HEIDEGGER, *GA 18*, pp. 21-22).

Com a breve menção ao *o(rismo/j)*, o que tínhamos em vista era apenas uma preparação contextual para atingir a análise da *ou)si/a* e entender o seu papel como conceito fundamental ao qual Aristóteles remete todos os outros conceitos. Apenas se compreendermos o sentido fundamental que Aristóteles atribui à *ou)si/a* é que poderemos avançar na crítica que Heidegger faz ao nivelamento do ser residente no “como” enunciativo, bem como na sua proposta de uma orientação mais originária com relação ao problema da verdade. O *lo/goj* em seu caráter apofântico cumpre essa função fundamental exatamente por ser ele quem deixa a *ou)si/a* mostrar-se a si mesma. Todavia, a mostraçãõ não é o suficiente para o *lo/goj*, já que o seu objetivo mais autêntico deve ser a busca de seu próprio fundamento e não apenas o reconhecimento da existência dele. Com a investigação da *ou)si/a*, portanto, Aristóteles reconhece duas tarefas para a filosofia, em primeiro lugar, a exposição da necessidade de um fundamento para o enunciado e, em segundo lugar, a elucidação do modo de ser desse fundamento mesmo.

⁹² A pretensa indefinibilidade da *ou)si/a*, visto ser ela quem fundamenta definições, leva Walter Brogan a afirmar que para Aristóteles, na verdade, ser e definição são o mesmo. Isso quer dizer que o ser ele mesmo já seria uma delimitação prévia do ente. No entanto, se nos ativermos ao sentido teórico do *o(rismo/j)*, ele se mostra como uma demarcação parcial da *ou)si/a*, mas que não deixa de indicar a horizontalidade desta última. Cf. Brogan, Walter. *Heidegger and Aristotle. The twofoldness of being*, op. Cit., p. 54.

A urgência em se recorrer à questão do fundamento, que norteia a elaboração da *Metafísica* de Aristóteles, se deve ao fato de que o enunciado não pode ser mostrador por si mesmo, isto é, ele deve estar sustentado pelo próprio modo de ser do ente que se mostra, ele deve, nas palavras de Heidegger, deixar-ver (delou=n) o ente em seu ser, de outra forma Aristóteles corroboraria a tese sofística de que tudo é verdadeiro visto que tudo é enunciável. Isso tornaria a pretensão de verdade uma quimera, pois não faria diferença dizer que tudo é verdadeiro, ou que tudo é falso. A dignidade da verdade enunciativa, portanto, não reside apenas numa questão de performance discursiva, pois ela está condicionada pelo caráter primordial daquilo que ela expressa, a saber, da ou)si/a. Diz Aristóteles:

Está claro que precisamos obter uma ciência (episth/mh) das causas fundamentais (a)rch=j ai)ti/wn) porque é quando supomos conhecer (gnwri/zein) sua causa primeira (prw/thn ai)ti/an) que reivindicamos conhecer cada coisa particular”. [...] Ora, em todos os casos a ciência (episth/mh) concerne, sobretudo, àquilo que é primário, isto é, aquilo de que todas as outras coisas dependem e do que extraem seus nomes (le/gontai). Se, então, a entidade (ou)si/a) é essa coisa primária, é das entidades (ou)siw=n) que o filósofo deve apreender os primeiros princípios (a)rcal) e causas (ai)ti/aj). (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 983 a 23-24 – 1003 b 15-20).

O fundamento é aquilo a que aspira a filosofia primeira, que investiga “o ente enquanto ente e o que está dado de antemão nele por sua própria natureza” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003 a 23-24). O que Aristóteles tem em vista com o caráter fundacional da investigação do ente enquanto ente é salvaguardar a verdade da investida do ceticismo dos sofistas e da dispersão nas ciências particulares. Isso implica uma investigação a respeito daquilo para o que remete em última instância a multiplicidade de enunciados nas mais diversas possibilidades de argumentação sobre a realidade. Ao salvaguardar um princípio para o ente por si mesmo das diferentes possibilidades de sua enunciação, Aristóteles se coloca contra a idéia de um devir caótico e incognoscível à medida que toda enunciação particular deva pressupor uma cognoscibilidade necessária. O homem não pode ser “a medida de todas as coisas” como professava Protágoras, pois ele mesmo se mediria a si próprio de acordo com sua relação com as coisas que enuncia. Além disso, ele não poderia aniquilar a influência da conceptualidade prévia do ente que traz consigo e que o permite enunciar algo a respeito de algo. Se os mais diversos argumentos contraditórios possuísem igual valor por não remeterem a nada fora deles próprios, então nenhum argumento seria possível, pois o sentido inicial de um argumento seria pulverizado pela infinita relatividade do que poderia ser enunciado. Isso significa que sem uma decisão prévia já assumida a respeito

do ente, nada se poderia “decidir” enunciativamente sobre ele. A inconsistência lógica do argumento sofístico se assenta em uma incompreensão ontológica a respeito daquilo que enuncia.⁹³ Aristóteles diz:

Geralmente os que assim discursam suprimem entidade (*ou*)*si/a*) e essência (*to\ ti/h*)/*n ei=(nai)*, uma vez que são levados a afirmar que todas as coisas são acidentais, e que não há isso de ser essencialmente homem ou animal. [...] E uma vez que o acidental (*sumbebho\j*) sempre indica uma predicação de algum sujeito (*kaq'u(pokeime/nou tino\j shmai/nei th\ n kategori/an)*), [...] se todas as asserções (*le/getai*) forem acidentais, nada haverá de primário (*prw=ton*) de que sejam construídas essas asserções, de sorte que a predicação terá que prosseguir ao infinito. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1007a 20 – 1007 b 1)

O discurso de quem suprime a *ou*)*si/a* é o discurso de quem procura chegar ao ser do ente via enunciado, isto é, sem saber o sofista suprime a entidade do próprio ente que é visado por ele mesmo. Dito de outra maneira, a recusa relativista do fundamento, do uno, do repouso, em última análise, do ser, não é apenas resultado de um processo de investigação, mas sim fruto de uma cegueira inicial com relação à própria possibilidade de investigação. O erro do argumento dos sofistas está na insistência em exigir uma demonstração para o que não pode e não necessita ser demonstrado. Na verdade, então, quem se apegaria ao princípio da substancialidade de forma dogmática, tal como fariam os modernos, não seria bem Aristóteles, mas os próprios sofistas que “exigem razão para tudo; buscam um ponto de partida e desejam entendê-lo por demonstração” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1011a 10). Ou seja, a impossibilidade de uma demonstração do ser em si mesmo levaria os sofistas à postura cética da negação de tudo e do alarde da ilusão do mundo, exatamente por eles estarem presos à necessidade de um asseguramento e de uma clarividência absoluta que não podem ter. O que está em questão para Aristóteles, portanto, não é a comprovação e o asseguramento de um fundamento para o *lo/goj*, pois esse fundamento, pudesse ser ele visualizável ou não, já constitui uma necessidade ontológica para a discursividade. Além disso, toda predicação já sempre traz consigo aquilo que a subjaz, seu *u(pokeime/non*, quer dizer, a própria predicação é *predicação de alguma coisa* (*kathgori/an tino/j*), não podendo,

⁹³ Aqui assumiremos apenas o conteúdo crítico de Aristóteles ao relativismo sem tomar partido sobre sua objeção a Protágoras, entretanto, para Heidegger, a sentença de Protágoras não diz exatamente o que Aristóteles dela interpreta, pois dizer que “o homem é a medida de todas as coisas”, ou seja, que “o homem é a medida para o ser do ente” não quer dizer que o homem possa dispor do ser como ele quiser. A própria interpretação aristotélica já representaria um certo antropocentrismo na avaliação que faz do que significa coisa e do que significa homem para Protágoras. Ser medida (*me/tron*), na interpretação de Heidegger da famosa sentença de Protágoras, significa ser condição de mostração e, sendo condição, já ser, ao mesmo tempo, condicionado por ela, conseqüentemente, o homem não pode ser o aspecto decisivo sobre o caráter do ser que se vela e permanece encoberto pela mostração. Medida possui o sentido de “moderação do desvelamento”, dessa maneira, não significa que o homem esteja no papel de “juiz” do ente e do seu ser. Sobre essa argumentação, cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. pp. 100-104.

portanto, dissolver essa coisa da qual partiu sob pena de provocar sua própria dissolução. Mesmo que não se possa atingir por demonstração a essência, ou a entidade do ente, o próprio fato da possibilidade da enunciação de algo atesta a existência desse princípio, a negação disso, como acabamos de ver seria a negação da própria performance discursiva.

Segundo Heidegger, quando Aristóteles defende a idéia de que toda asserção predicativa, ou seja, todo enunciado, é condicionado pela *ousia*, ele de forma alguma tem em vista alguma *substantia* independente como sugere a tradução latina da palavra grega *ousia*, ou a versão moderna dessa tradução como substância. A *ousia* não é alheia ao enunciado, ela não o determina de fora, ela na verdade é uma exigência de sentido para ele, em outras palavras, não haveria como instituir significação para um enunciado com a supressão de uma concepção prévia acerca da significação da coisa enunciada. É isso que Aristóteles tem em vista ao dizer: “Um acidente não pode ser um acidente de um acidente salvo se ambos são acidentes da mesma coisa” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1007b 1-5). Suponhamos que alguém dissesse, por exemplo: “o branco é instruído”, esse enunciado só pode significar alguma coisa se partirmos do princípio de que branco e instruído são acidentes de um homem. Isso quer dizer que, antes de qualquer coisa, o enunciado é a mostraçã de uma *ousia*, um ente subjacente, no caso, o homem. Não é possível ao predicado ser determinante sobre o sujeito, ou seja, não se deve pensar esse “sujeito” abstratamente como um mero suporte de propriedades, pois ele na verdade já sempre subjaz à predicaçã com uma presentidade (*ousia*) previamente definida.

O argumento sofista que acredita poder recusar a unidade do ser através de enunciados contraditórios sobre ele constitui, para Aristóteles, um desconhecimento do caráter condicionante da *ousia* com relaçaõ ao enunciado. Esse desconhecimento leva essa argumentaçã a ferir o princípio da não-contradiçaõ, “o mais certo de todos os fundamentos (*arche*)” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005b 20-25), pois não se pode instituir uma contradiçaõ a posteriori no ente apenas por ser possível enunciar-la. É evidente que quando se faz um enunciado é necessário partir de algo que possa fazer sentido para o interlocutor que o acompanha. Portanto, se o ente enunciado pudesse igualmente ser ou não-ser o que é, não haveria como acompanhar o raciocínio pretendido, nem mesmo se for para posteriormente refutar aquilo de que se partiu, isto é, a admissã da compreensibilidade do ente é sempre anterior à sua refutaçã. Se o enunciado não se referisse sempre a algo determinado por uma entidade já presente, ele

não poderia nem mesmo ser proferido, o que conduz à conclusão de que o ente que se mostra no enunciado não pode ser reduzido ao próprio enunciado.

Um dos principais objetivos de Aristóteles com a análise do caráter fundamental da ou)si/a é resguardar o pensamento de abusos lingüísticos presentes em certas argumentações sofisticadas.⁹⁴ Esses abusos estão intimamente ligados à noção despercebidamente equivocada de uma autonomia do enunciado com relação às coisas, diz Heidegger:

O que é que é mais natural do que o homem projetar o modo como concebe a coisa no enunciado sobre a estrutura da própria coisa? Esta idéia aparentemente crítica, mas na verdade muito precipitada, teria de mostrar primeiro como é possível esta transposição da estrutura da proposição para a coisa, sem que a própria coisa se tenha previamente tornado visível. (HEIDEGGER, 2004, p. 17)

O rumo que a questão toma, posteriormente a Aristóteles, denota como a tradição passou ao largo da preocupação do filósofo grego em alertar para a submissão do enunciado ao modo de ser das próprias coisas. O que aconteceu com a tradição é que ela se preocupou muito mais com a formalização de uma linguagem teórica do que com uma interrogação sobre a coisa mesma. A teoria se desenvolveu de maneira autônoma, porém, sempre desconfiada de que a realidade pudesse não corresponder às suas aspirações. Entretanto, mesmo sem se perceber disso, o pesquisador, segundo Aristóteles, é “pressionado pela coisa mesma”, ou seja, ele faz parte de um movimento estruturado pelo próprio modo de ser do ente que investiga sem se dar conta disso. Daí a necessidade da elaboração de uma *prwth episth/mh* que se interrogue a respeito do modo de ser dessa coisa mesma que está na base de todo enunciado, de maneira a deixar estabelecido que pensar, ou conhecer, não significa simplesmente capacidade de nomear. Aristóteles refuta a concepção de que se a compreensibilidade do ente não pudesse ser comprovada, tomando-se o enunciado como ponto de partida, então, isso significaria que não haveria possibilidade de compreensão. Na verdade, essa tentativa de comprovação significa querer sobrepor o conhecimento do ente ao próprio ente ele mesmo, o que não é possível, contudo, a própria possibilidade da busca por comprovação já manifesta que alguma compreensão do modo de ser do ente já foi assumida. Nesse caso, o que é efetivamente um contra-senso não é a impossibilidade de

⁹⁴ Na verdade, Aristóteles não se volta expressamente contra os filósofos de sua tradição, de fato, ele se volta mais contra um certo tipo equivocado de argumentação que possa ser implementado a partir dos pensadores da tradição. Isso pode ser visto exemplarmente na *Metafísica*, 1005b 20-25, onde Aristóteles faz uma objeção a uma certa interpretação apressada de Heráclito. Diante disso, podemos imaginar como o próprio estilo heideggeriano de confrontação com os seus predecessores paga um incalculável tributo a Aristóteles.

uma prova definitiva sobre a existência do ser do ente, mas a idéia de que a busca por essa prova seja necessária.

Até o presente momento de nossa investigação apenas nos esforçamos para seguir o caminho aberto pela interpretação heideggeriana da filosofia aristotélica em contraposição à interpretação lógico-cognitivistica tradicional. Isto por que, segundo Heidegger, a interpretação hegemônica obscurece alguns pontos centrais da filosofia de Aristóteles, o que impõe algo como um trabalho de remoção de entulhos, tal como o já previsto na noção de destruição. Todavia, o que ainda não apareceu de forma mais clara e decisiva até o presente momento é o que Heidegger entende por uma verdade mais originária, que sustenta a crítica aos pressupostos da filosofia aristotélica. Por enquanto, o que temos é a recusa de uma consideração puramente lógico-analítica da verdade no escopo da filosofia aristotélica, visto que nela o enunciado não constituiria o lugar primário da verdade. A idéia de Heidegger é que, para Aristóteles, o enunciado torna o ente manifesto. Porém, o enunciado não pode a partir de si mesmo decidir-se sobre o sentido de ser do ente, antes disso, é o próprio ente em seu modo de ser, isto é, como uma οὐσία, quem condiciona o enunciado proferido.

O ponto nevrálgico da crítica de Heidegger com relação à concepção tradicional acerca da verdade está exatamente na inquestionabilidade da ou(si/a como seu pressuposto ontológico. O problema fundamental da verdade enunciativa não se coloca a nível lógico, Heidegger não adentra a discussão específica sobre os princípios da validade argumentativa, ou sobre o estudo da correção do argumento etc. Tampouco, a discussão se dá no plano epistemológico, pois Heidegger pretende superar a questão sobre a possibilidade de acesso do sujeito à realidade enunciada. Heidegger volta a Aristóteles para mostrar como a noção de verdade tem sua origem em uma ontologia específica, que constrói o solo do próprio enunciado. Em Aristóteles, a verdade enunciativa possui um apoio ontológico no próprio real, é esse real, por exemplo, quem não comporta contradição, ela não é unicamente um princípio do pensamento humano. A própria máxima heideggeriana, expressa no título do parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, que fala da “tarefa de uma destruição da história da ontologia”, nos chama a atenção para essa questão. A ontologia grega e toda a tradição que se seguiu a ela não teriam enxergado sua dependência com relação a esse pressuposto metafísico que toma o ser como uma presença constante. A tradição filosófica não enxergou que ao pensar o ente a partir da categoria da ou(si/a, ela estava apenas aquiescendo à tendência da cotidianidade mundana em estabilizar os modos de lidar com o ele. Convém lembrar,

que a tarefa da hermenêutica do ser-aí, co-implicada na destruição, pretende mostrar exatamente a dependência da ontologia da ou(si/a com relação ao mundo enquanto seu contexto histórico de possibilidade.

A originariedade da ou(si/a nasce de uma insuficiente consideração temática do mundo cotidiano, que ao mesmo tempo serve para incobri-lo ainda mais como problema, na medida em que suplanta a questão do sentido do ser em geral. O ente é trazido para o centro da questão e a metafísica trata de investigá-lo em seu ser, isto é, toda investigação do ser se torna uma investigação do caráter *presente* do real. No entanto, enquanto sentido originário do ser, mundo é exatamente o que não está presente, o que não é dado de antemão por si mesmo de maneira independente. Para Heidegger, a ou)si/a não é ponto de partida, o que se chama de realidade não é a princípio caracterizado por uma estabilidade atemporal. Essa estabilidade, essa presença constante, essa substancialidade, são, na verdade, oriundas de um mundo configurado historicamente, ou seja, temporalmente. A categoria da ou)si/a, que se tornou o pressuposto fundamental da metafísica, representa uma regularidade do ente, sem a qual o cotidiano careceria de funcionalidade. O que a tradição não enxergou ao longo de sua história é que a realidade se apóia em uma tendência prática para a sedimentação de significações, ou seja, para a estabilização de certas significações historicamente instituídas, e não em uma substancialidade primeira.

6.3 Origens das significações terminológicas da ou)si/a

Heidegger destaca que a palavra ou(si/a possui um duplo significado terminológico de base em Aristóteles: ela se aplica tanto a um ente, como ao ente em seu modo de ser. Se ou(si/a se aplica tanto a o)\n (ente) quanto a ei=(nai (ser), isso indica que não há uma clara distinção ontológica entre a realidade e o seu fundamento. Além disso, já se parte da primazia da entidade do ente no que se refere ao seu ser. “O ente ele mesmo é primariamente experimentado antes do ser” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 28). Heidegger corrobora esse argumento com uma citação do Livro VII da *Metafísica* de Aristóteles: “o ser do ente (ou(si/a) se mostra mais evidentemente nos sw/mata” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1028b 8). Antes de tudo, Heidegger alerta para o fato de que sw/ma (corpo) não quer dizer simplesmente substancialidade, ou materialidade, ao invés disso, essa corporeidade indica uma importunação (*Aufdringlichkeit*).

Posteriormente, lembra Heidegger, a palavra *sw/ma* ganha o significado de escravo ou prisioneiro, o que quer dizer que ele é um ente a minha disposição, ele pertence a mim, “o que para mim nessa importunação (*Aufdringlichkeit*) e auto-evidência (*Selbstverständlichkeit*) está aí” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 28). Para Heidegger, o *sw/ma* aristotélico não é apenas uma coisa corpórea, extensa, mas algo que faz parte do meu mundo de forma evidente. Assim como “animais, árvores, terra, água, *ta\ fu/sika*, e também o *ou)ra/noj*, não apenas coisas mortas, mas entes, que de início e na maioria das vezes estão aí na cotidianidade da vida” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 28). Esses entes são aqueles, portanto, que são compreendidos de maneira apromblemática no nosso dia-a-dia, é nesse sentido que Aristóteles considera tanto o ser, quanto o ente. Heidegger destaca que para Aristóteles: “A vida se movimenta em uma *compreensibilidade natural (natürlichen Verständlichkeit)*, a qual não tem outro sentido do que esse na sua fala sobre o ente e o ser” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 29).

Aristóteles não atribui simplesmente uma substancialidade corpórea às coisas com a concepção do caráter primário da *ou(si/a*. A noção de *ou(si/a* surge, na verdade, para conceptualizar a necessária estabilidade do ente, estabilidade essa que podemos experimentar a todo o momento e que constitui a realidade como um todo. O problema para Heidegger é que Aristóteles tomou essa estabilidade como princípio, ao invés de suspeitar dela. Aristóteles diz: “Se, então, a *ou(si/a* é essa coisa primária, é das *ou(si/on* que o *filo/sofon* deve apreender os fundamentos (*a)rca\j*) e causas (*ai)ti/aj*)” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003b 15-20). Dessa maneira, quando o *filoso/fon* se destaca criticamente do cotidiano para procurar os fundamentos da realidade, ele já está levando em consideração uma compreensão fornecida pelo próprio cotidiano sem tê-la problematizado mais detidamente.

Heidegger acresce ainda que essa “compreensibilidade natural”, na qual o homem se movimenta de início e na maioria das vezes, influencia não apenas no modo como Aristóteles concebe as coisas, mas também no modo como ele acredita que as experimentamos. Heidegger cita o seguinte trecho da *Metafísica*: “Concorda-se, que ente em sentido próprio seja algo como o apreendido na *ai/sqesij*” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029a 33). Heidegger comenta em seguida que esse trecho de Aristóteles indica que: “Com a *ai/sqesij* ele visa o ‘apreender’ do ente no modo natural” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 29). O “modo natural” como o ente é percebido significa aqui o modo da compreensão cotidiana. A percepção (*ai/sqesij*) não é uma coleta de dados da sensação, não é uma filtragem da realidade pelos sentidos. Para Aristóteles, a

percepção não representa objetos para o homem, na verdade, ela apreende aquilo que é mais familiar. A percepção, em última análise, é oriunda do nosso modo de lidar mais imediato com os entes em geral. Essa percepção não nos fornece os dados materiais para a cognição, o que ela realmente nos fornece é uma compreensão primária e vaga da qual precisamos partir para atingirmos uma outra mais elevada por meio da teoria.

Ora, o que é inteligível e primário para cada um é freqüentemente inteligível apenas numa modestíssima medida e contém muito escassa realidade. Entretanto, partindo daquilo que é penosamente inteligível, porém inteligível para si mesmo, temos que tentar compreender o inteligível em si mesmo – avançando, como dissemos, por meio dessas mesmíssimas coisas que nos são compreensíveis. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029b 5-15).

A tarefa colocada por Aristóteles, portanto, é de pensarmos a ou(si/a em si mesma a partir dessa compreensão mediana. Isso já dá uma indicação de que a noção de concordância no pensamento aristotélico nada tem a ver com o problema do acesso à realidade. Ora, para Aristóteles, a realidade já é sempre de alguma forma acessível. Heidegger diz: “Sobre isso versa a concordância, que o ente acessível através da ai/sqesij, possui o caráter de ou)si/a” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 29). Investigar a ou)si/a significa investigar o modo como o ente já sempre se tornou acessível para nós. Como o ente é caracterizado pela atualidade da ou(si/a, Aristóteles instaura de certa maneira a incessante busca da teoria pelo fundamento dessa atualidade, ou seja, por aquilo que é o primeiro ato, ou a primeira presença, que sustenta toda a realidade presente.

Heidegger defende que a busca da ou(si/a como solo essencial de toda a realidade é um projeto que se segue à concepção sedimentada de que o ente é marcado pelo caráter de ou(si/a. Dito de outra maneira, como o ente em geral é concebido a partir de uma presença constante, a investigação do seu ser também será marcada por essa concepção. Heidegger investiga essa concepção no Capítulo 8 do Livro V da *Metafísica*, onde Aristóteles enumera os significados que podem ser atribuídos à noção de ou(si/a como o ser dos entes. Em primeiro lugar, ou(si/a significa os sw/mata simples, tais como, terra, fogo, água e os corpos deles compostos, como os animais e mesmo os deuses. “Todas essas coisas são chamadas de ou(si/a porque não são predicadas de nenhum sujeito (u(pokeime/non), embora tudo o mais seja predicado delas” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017 b 10-15). A ou(si/a tem, portanto, em primeiro lugar o caráter de u(pokeime/non, ou seja, do sw/ma primário, que

normalmente denominamos de sujeito, ou substrato. Heidegger fala da presença na palavra u(po)keime/non da partícula u(po, que quer dizer já “residir aí” (*schon da liegen*) “de maneira prévia” (*im vorhinein*). Nosso discurso sobre o modo de ser do ente é marcado por esse caráter prévio de sua manifestação. Quando falamos sobre um ente tal como uma planta ou um animal, isso de que falo já está “dado de antemão (*vorhanden*), já reside aí de maneira prévia (*im vorhinein schon da liegend*). O ser desse ente tem o caráter do ser-simplesmente-dado (*Vorhandenseins*)” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 30). Isso quer dizer que, para Heidegger, Aristóteles segue uma orientação prévia fornecida pela lida cotidiana com os entes sem, contudo, esclarecê-la.

Em segundo lugar, Aristóteles diz que a ou)si/a como ser tem o caráter de causa. No entanto, Heidegger alerta que causa aqui tem um sentido muito específico, pois a ou)si/a é o que já está dado de antemão como causa (ai)ti/on enu(pa/rcon) do ser. Aristóteles diz: “Aquilo que, estando dado de antemão em tais coisas, que não são predicadas de um sujeito, é a causa de seu ser, como por exemplo, a alma no animal é a causa de seu ser” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017b 15-20). Chama a atenção de Heidegger o fato de Aristóteles dizer que a alma (yuch/) é ou)si/a. A alma, para Aristóteles, está presente no ser que chamamos de vivente, para Heidegger, além disso, ela perfaz mais especificamente o modo de ser do ser-no-mundo. Do vivente não podemos dizer apenas que ele esteja dado de antemão. “Um vivente não está dado de antemão (como algo acessível para cada homem), em vez disso, ele ainda está expressamente *aí* em seu ser-simplesmente-dado, ele pode ver, fazer, se mover” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 30). O ente dotado de alma é caracterizado em seu ser pelo kri/nein e pelo ki/nein. A palavra kri/nein diz distinguir-se de (*Abheben*), ou seja, o orientar-se (*Sichorientieren*) em um mundo, possuindo por isso mesmo o sentido derivado de julgar. Já o ki/nein exprime o movimentar-se-nele (*Sich-darin-Bewegen*), o ter-a-ver-com-ele (*Darin-zu-tun-Haben*), circular-e-lidar-nele (*Darin-herum-und-Umgehen*). Para Heidegger, portanto, dizer que a alma tem o modo de ser da kri/nein, não significa que a princípio o vivente seja dotado de alguma propriedade. Antes de apontar para qualquer substancialidade, a ou)si/a da alma indica um modo de se comportar no mundo, ou seja, um modo de lidar no mundo.

Em terceiro lugar, a ou)si/a tem o sentido de mo/ria e)nupa/rconta, isto é, a ou)si/a refere-se às partes constituintes do ente. Essas partes constituintes são, por exemplo, como o plano é para o corpo e a linha é para o plano, ou, no exemplo de Heidegger, como a carne é para um corpo. Portanto, as mo/ria e)nupa/rconta dizem

respeito àquela parte que se abolida impede a existência do todo, isto é, essa parte é um componente que não pode ser excluído do ente para que ele seja enquanto tal. Segundo Aristóteles, a *ou)si/a* se refere a “todas as partes dadas de antemão (*mo/ria e)nupa/rconta*) nas coisas que são definidoras (*o(ri/zonta/)*) e indicadoras (*shmai/nonta*) de sua individualidade (*to/de ti*), e cuja supressão acarreta a supressão do todo” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017b 15-20). O uso da palavra *o(ri/zonta* para caracterizar as *mo/ria* é muito significativo para Heidegger, lembremos que a palavra grega para definição *o(rismo/j* tem sua raiz em *o(ri/zon* e significa basicamente delimitar. “O corpo está delimitado através do caráter de ser do *mo/rion e)nupa/rcon*, isto é, o ente está determinado em seu ser” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 31). Como indicadoras de sua individualidade, as partes essenciais do ente constituem seu horizonte de aparição e não as matérias-primas das quais ele é formado. Esse horizonte determina a entidade (*Seinsheit*) do ente em sua pertinência com relação aos outros entes co-implicados em sua constituição. Heidegger parece querer evitar uma espécie de atomismo. Isso fica mais evidente quando ele cita que para os pitagóricos e platônicos a autêntica *ou)si/a* são os números. Essa concepção não significa que todo o ente seja redutível a números que existam circulando por aí (*herumexistieren*) por si mesmos, como se eles fossem o início de tudo. Na verdade, essas doutrinas querem dizer que os números são o horizonte de manifestação da realidade, ou seja, eles são aquilo que torna a realidade discernível, pensável, enfim, passível de ser experimentada.

Em quarto e último lugar, a *ou)si/a* diz o ser como *to\ ti/ h)/n ei=(nai*, a essência. “A essência (*to\ ti/ h)/n ei=(nai*) cuja fórmula (*lo/goj*) é a definição (*o(rismo/j*), também é chamada de entidade (*ou)si/a*) da coisa respectiva (*e(ka/stou*)” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017b 20-25). Heidegger diz que com o *to\ ti/ h)/n ei=(nai*, Aristóteles tem em vista a *quiddidade* (*Wassein*) do ente, “o modo como ele já era” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 32). Isso que o ente já era aponta para a sua proveniência, para aquilo que esse ente deve a cada vez ser. Portanto, o ser deve ser o que já era, o que ele já sempre foi. Ora, esse estado de coisas nos arrasta para a reflexão sobre o significado primordial da *ou)si/a*, para o qual Heidegger chama a atenção, a saber, o de presença constante. Na noção de *to\ ti/ h)/n ei=(nai* fica bem evidente a orientação primordial de Aristóteles pelo tempo presente ao tratar da realidade. O *to\ ti/ h)/n ei=(nai* é, nas palavras de Heidegger, “o ser de um respectivo (*Sein eines Jeweiligen*), *ou)si/a e(ka/stou*” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 32), porque ele conduz o

ente de volta ao que ele já sempre foi. No entanto, Heidegger diz que para que isso seja possível, é necessário um distanciamento, pois a respectividade (*Jeweiligkeit*) do ente não me aparece explicitamente na lida cotidiana. “Na lida natural os objetos familiares não estão propriamente aí para mim, eu os vejo muito por alto, eles não têm o caráter da presença (*Präsenz*), eles são por demais cotidianos, eles como que desaparecem de meu ser-aí cotidiano” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 32). Aqui precisamos voltar a atenção para o que Heidegger deseja com o termo “*Jeweiligkeit*”, pois ele implica uma duração, que na lida cotidiana tende a se perder de vista. Na respectividade do cotidiano, há uma tendência a se passar ao largo da presença (*Präsenz*) dos entes, eles não permanecem, não chamam a atenção, apesar de nós permanecermos junto deles de início e na maioria das vezes.

A palavra alemã *Jeweiligkeit*, traduzida por respectividade, é uma junção do termo “*je*”, que significa “a cada vez”, com o termo “*Weile*”, que originalmente significava uma “pausa”, ou “descanso” e que, posteriormente, ganhou um sentido temporal de “duração”, “demora”, “permanência”. Desta forma, o adjetivo *jeweilig*, por exemplo, se diz daquilo que “a cada vez permanece”, ou seja, “o que se dá em cada caso”, “o específico”, “o respectivo”.⁹⁵ Heidegger diz: “Respectividade significa uma situação específica na qual a cotidianidade se encontra circunscrita a um respectivo ‘de início’, que se encontra em seu permanecer” (HEIDEGGER, *GA 63*, p. 87). O curioso é que a cotidianidade, ao mesmo tempo em que permanece em uma lida irrefletida, tende a estabilizar o ente em geral. Quando voltamos o olhar reflexivamente para o ente, a nossa tendência na teoria é a de carregar aquela tendência de estabilização da cotidianidade sem nos apercebermos disso. Para Heidegger, isso foi o que aconteceu na ontologia grega, que construiu as bases para a tradição metafísica. A pergunta pelo ser dessa respectividade do ente, em princípio não-explicita, acabou por tomar por base uma espécie de respectividade constante, uma duração ininterrupta originária. A consequência disso é que o mundo do ser-aí humano se torna em última instância derivado de uma presença regular, mas que na verdade ele mesmo institui enquanto tal.

O to\ ti/ h)/n ei=(nai de Aristóteles, portanto, tem o sentido de “tornar atual em sua presença (*in seiner Präsenz gegenwärtig werden*)” (HEIDEGGER, *GA 18*, p.

⁹⁵ Sobre o significado literal da palavra *Jeweilig*, cf. *Langenscheidts Wörterbuch*. Sobre a raiz etimológica da palavra e seu significado em Heidegger, cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, pp. 1-2. Na tradução de John van Buren para a língua inglesa da obra de Heidegger *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Jeweiligkeit* é traduzida por “*awhileness*”, aproveitando uma possível proximidade etimológica entre a palavra alemã “*Weile*” e a inglesa “*while*”, que em português diz “enquanto”. A construção “*awhileness*” equivaleria em português a algo como “durabilidade”, ou “permanência”.

32) o fugidio ente cotidiano, isto é, ele pretende mostrar a origem quiddiativa do ente.⁹⁶ Essa atualização daquilo que o ente já sempre foi deve ser acessada por meio do lo/goj orismo/j, isso significa dizer que o to\ ti/ h)/n ei=(nai precisa ser reconduzido ao horizonte a partir do qual se diz *o que ele era para ser*⁹⁷, em oposição ao seu mero ser-aí mediano. No entanto, como vimos, para que o ser-aí dos entes em geral possa ser reconduzido da sua respectividade mediana, ou seja, da sua conformidade aproblemática, para sua ou)si/a primária, é necessário um afastamento.

É preciso uma tomada de distância para se ver a cotidianidade em seu ser-aí, tê-la presente (*präsent zu haben*), e os caracteres de ser (*Seinscharaktere*), que o ente-aí (*Daseiende*) mostra explicitamente em seu ser-aí, os quais perfazem o caráter-de-aí (*Da-Charakter*) do ser, estes estão encerrados no to\ ti/ h)/n ei=(nai de Aristóteles. (HEIDEGGER, *GA 18*, pp. 32-33).

O to\ ti/ h)/n ei=(nai de Aristóteles aponta, dessa forma, para a possibilidade de descobrirmos os caracteres de ser que nos permitem enxergar explicitamente o modo como os entes estão aí. A ou)si/a nesse sentido representa uma quebra das evidências mais imediatas sobre o ente em nome da busca pelos fundamentos geralmente negligenciados dessas evidências. A leitura heideggeriana chama a atenção para o fato de que a ontologia da ou)si/a em Aristóteles é fruto de uma compreensão de mundo, mesmo que esse mundo não tenha sido suficientemente tematizado a ponto de se atingir sua finitude originária. Essa ontologia ainda não teria como ponto de partida uma cisão entre o pensamento e a realidade (*intellectus et rei*). A desconstrução da leitura tradicional de Aristóteles é decisiva para Heidegger à medida que o seu retorno objetiva uma retomada da história da filosofia a partir da crítica ao seu “deslize” originário.

Aristóteles conclui que há em última análise duas formas em que se utiliza a noção de ou)si/a: 1. Como u(pokeime/non, isto é, o sujeito, ou substrato, “aquilo que para cada lida já está aí” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 33). 2. “Tudo aquilo que possua uma existência individual (to/de ti) e independente (cwristo\ n)” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017b 24-25). Nas palavras de Heidegger essa segunda acepção diz: “o ente no caráter do to/de ti o)/n, do qual eu digo que está dado de antemão ‘aí’, cwristo\ n, ‘que está no próprio lugar’, ‘independentemente’ (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 33). Aristóteles diz que “a figura (morfh/), ou a forma (ei=(doj), de cada coisa possui esse

⁹⁶ Cf. AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristoteles*, op. Cit., pp. 450-452.

⁹⁷ “o que ele era para ser” é uma tradução mais literal da expressão grega to\ ti/ h)/n ei=(nai, cf. CASTORIADIS, Cornelius. *Merleau-Ponty e o Peso da Herança Ontológica*. In: *As Encruzilhadas do Labirinto V. Feito a ser feito*. Tradução de Lílían do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

mesmo sentido” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1017b 25-26). Para Heidegger, é muito significativo que Aristóteles expresse por meio do conceito de $\epsilon\iota=(\text{doj})$ esse tipo de independência que caracteriza o ser do ente. Se o ente é em seu ser $\epsilon\iota=(\text{doj})$, ele é o princípio de si mesmo, ou seja, ele possui o mesmo modo de ser do seu princípio, de sua $\text{ou})\text{si}/\text{a}$. “O que eu vejo aqui e verifico como um ente-aí dado de antemão independentemente, e apresenta-se tal qual uma cadeira, é – para os gregos – portanto, uma cadeira” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 33). O que está presente aí, por exemplo, como uma cadeira é de fato uma cadeira em seu ser, portanto, o $\epsilon\iota=(\text{doj})$ em Aristóteles também é $\text{ou})\text{si}/\text{a}$. Ser um ente individual ($\text{to}/\text{de ti}$) e independente ($\text{c}\omega\text{risto}\backslash\text{n}$) não implica, portanto, uma existência em separado, ou transcendente, com relação ao que é mais fundamental, mas sim uma participação nesse fundamento e um partilhamento dele.

Ao contrário do que acontece na filosofia da modernidade, o projeto aristotélico de apreensão dos primeiros fundamentos e causas da $\text{ou})\text{si}/\text{a}$, não tem por objetivo a conquista de uma certeza a respeito da realidade exterior que representamos. A investigação da $\text{ou})\text{si}/\text{a}$, ou do ente em seu ser, já parte de uma convicção prévia sobre o ser do ente. Aristóteles nunca coloca em dúvida o modo como o ente se manifesta no cotidiano, muito pelo contrário esse modo de manifestação já é seu ponto de partida ontológico. Heidegger acredita que essa conexão entre a cotidianidade e as diferentes faces do ser enumeradas por Aristóteles possa abrir um caminho privilegiado para desvendarmos a concepção dos gregos a respeito do aí. A exposição da análise de Heidegger sobre as significações da $\text{ou})\text{si}/\text{a}$ na preleção *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica* não tem outro objetivo do que corroborar sua tese mais decisiva de que essa determinada compreensão de ser indica um atrelamento à concepção de mundo como presença contante.

“ $\text{Ou})\text{si}/\text{a}$ é um encurtamento de $\text{parou})\text{si}/\text{a}$, ‘ser-atualizado’ (*Gegenwärtigsein*). Mais freqüente é o oposto $\text{a})\text{pou})\text{si}/\text{a}$, ausência (*Abwesenheit*), o que não quer dizer meramente um nada, mas sim algo aí, porém, algo aí em uma carência” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 33). Heidegger entende que mesmo a noção de uma ausência entre os gregos é pensada a partir do fundamento da presença. A própria noção de ste/rhsij seria oriunda dessa carência de presença, de um não estar dado de antemão aí. Heidegger, portanto, precisa retornar aos momentos fundamentais da compreensão do ser como $\text{ou})\text{si}/\text{a}$ a fim de encontrar neles a compreensão fundamental do aí. É na

concepção do aí que Heidegger localiza a compreensão ontológica prévia orientadora para qualquer outra ontologia.

Assim como na compreensão do ser dos entes em geral, a compreensão do aí em Aristóteles pode ser enumerada nos quatro conceitos fundamentais de *u(pokeime/non, ai)/tion e)nupa/rcon, mo/rion e)nupa/rcon e to\ ti/ h)/n ei=(nai*. Como *u(pokeime/non* o aí tem o caráter do que é dado de antemão (*Vorhandenheit*). Esta noção não significa apenas a concepção do ente-aí como um ente aí. Ela possuía um uso corrente que dizia o lugar onde se encontravam as propriedades, a terra, o céu, a natureza, ou seja, “o contexto-em-quê (*Worin*) a vida concreta vai levando (*fristet*) seu ser-aí” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 33). *Ai)/tion e)nupa/rcon*, por exemplo, a *yuch/*, diz o que caracteriza o ente vivente. Segundo Heidegger, o aí vivente possui duas características:

a) Ele está aí no sentido do *u(pokeime/non*, está dado de antemão, tal como pedras e mesas. b) Mas o homem não está no caminho tal como uma pedra, ao invés disso, ele caminha de baixo de árvores. Eu o encontro em qualquer lugar, mas esse tem seu ser-aí como algo prévio, é caracterizado, portanto, como ‘mundo’, ele é no modo do ser-no-mundo, no qual ele possui uma orientação. O homem está aí, logo, ele é no mundo, de modo que ele tem seu mundo; ele tem, portanto, seu mundo, com o qual ele lida. *Yuch/* enquanto caráter de ser é um caráter mais distinto, o qual encerra em si o ser como *u(pokeime/non*. (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 33)

Heidegger nessa passagem transfere para o ser-aí humano a causação do ser como *u(pokeime/non*. É apenas como ser-no-mundo e a partir de seu mundo, que o homem pode ter para si entes dados de antemão. Aristóteles dá voz às orientações do seu mundo, mas não enxerga com clareza o caráter de ser-no-mundo do homem, apesar de notar e refletir sobre o caráter formador da *yuch/*, especialmente no *De anima*.⁹⁸ Para Heidegger, portanto, o aí pensado enquanto causa dos entes deve sempre envolver uma tematização do ser-aí humano. Falamos acima que Heidegger defende que os *ai)sqh/ta* não devem ser entendidos simplesmente como dados fornecidos pela sensação, mas sim como aqueles entes com os quais lidamos cotidianamente. Aristóteles diz no *De Anima* que “a alma jamais pensa sem fantasia” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 431a 16-17), ou seja, o pensamento necessita da intermediação de imagens. Isto indica que a compreensibilidade explícita dos entes envolve uma quebra na dinâmica cotidiana de modo a permitir que eles possam ser pensados como algo em separado (*kecwrisme/non*) (ARISTÓTELES, *De Anima*, 431b 14). O problema está

⁹⁸ Sobre isso, cf. CASTORIADIS, Cornelius. *A descoberta da imaginação*, op. Cit.

no fato de Aristóteles pensar essa mediação entre o sensível e o inteligível sem enxergar que também o sensível tem em sua origem uma mediação humana. Aristóteles não tematiza a presença fática do *ai)sqh/ton*, isto é, ele não problematiza o modo como a compreensão cotidiana dá o ente como *ou)si/a*. Contra esta objeção a Aristóteles poderia-se dizer que é evidente que ele pensa o sensível também como algo mediado, pois os entes percebidos não estão eles mesmos na alma, mas sim sua forma (*ei)/doj*). Ora, Aristóteles diz: “não é a pedra que está presente na alma, mas sua forma (*ei)/doj*” (ARISTÓTELES, *De Anima*, 431b 29 – 432a 1). Entretanto, a presença do *ei)/doj* não significa uma modificação, não é um outro ente que está na alma, mas a própria pedra. Para Heidegger, *ei)/doj* significa o apresentar-se (*Sichausnehmen*) do ente. Aristóteles sabe que os entes só podem se apresentar a nós sob a forma do sentido, no entanto, esse sentido coincide com o próprio real. Para Heidegger, no entanto, o próprio real que é causa dos entes é um sentido projetado pelo ser-aí do homem.

O *mo/rion e)nupa/rcon* nos fornece uma terceira orientação para compreendermos o sentido do *aí* entre os gregos. Ele constitui “o possível ser de algo” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 34), isso significa que a *ou)si/a* é pensada enquanto parte integrante do ente. Nesse sentido, ela constitui a horizontalidade fundamental dos entes, na medida em que “para os gregos o limite (*Grenze*) e o ser-delimitado (*Begrenztsein*) é o mais próprio caráter do ser” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 34). Em uma perspectiva heideggeriana podemos dizer que esse caráter mais próprio do ser enquanto horizonte do ente é sempre mundano.

A quarta determinação do ser em Aristóteles como *to\ ti/ h)/n ei)=(nai* possui o papel de determinar “cada ente-aí em sua respectividade” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 35). Heidegger realiza aqui uma inversão de perspectiva com relação a Aristóteles, pois ao invés de procurar as determinações ontológicas da respectividade fática dos entes, ele reinsere a facticidade na origem dessas determinações. Em Aristóteles, a investigação filosófica também possui o papel de promover um “esclarecimento do mundo circundante” (HEIDEGGER, *GA 61*, p. 7), todavia, a realidade do mundo nunca é questionada enquanto tal, mas é pressuposta como fundamento. O mundo circundante nesse caso forneceria a realidade de modo insuficiente, já que não conheceríamos a princípio suas causas e fundamentos. Ora,

Aristóteles já afirmava que o filósofo (so/fon) deve avançar do maravilhamento (qau μ a/zein) inicial para o conhecimento de suas causas e fundamentos.⁹⁹

Heidegger, por sua vez, pretende desconstruir a substancialização, ou atualização, do mundo em favor da mundanização do atual. Ao invés de buscar superar a facticidade como um momento insuficiente da manifestação da ou)si/a, Heidegger sugere uma volta à facticidade e, mais do que isso, uma permanência crítica nela. Isso por que é a facticidade quem constrói a estabilização do ente, não há ente dado de antemão, portanto, não há presença constante, fora da facticidade. Essa facticidade mediana que constitui o fundamento ontológico dos entes em geral, não está ela mesma apoiada em nenhum fundamento em última instância, mas sim no descerramento de mundo do ser-aí. O retorno crítico à facticidade implica um abandono da tradicional busca pelo domínio onde se encontra o ente “naquilo que ele era para ser” (to\ ti/ h)/n ei=(nai). O que o ente já sempre foi é agora visto sob a perspectiva do projeto do ser-aí. Isso que o ente já sempre foi é também oriundo de um projeto assumido a cada vez pelo ser-aí. A presença constante do ente aponta para uma estabilidade necessária que corresponde à circunscrição de um projeto de ser ao seu mundo específico. Toda estabilidade, portanto, é uma estabilidade projetada, assim como todo projeto já é um projeto estabilizado pela sedimentação necessária de significações cotidianas.

O problema fundamental com relação à noção de ou)si/a em Aristóteles reside justamente no fato da facticidade não aparecer enquanto algo projetado. Nunca é demais repetir que há a cotidianidade possui uma tendência inerente de encobrir seu caráter histórico-temporal. Essa tendência possui um caráter positivo, pois sem ela os entes seriam revestidos de uma vertiginosa volatilidade que impossibilitaria a constituição de um horizonte de ocupação.

A vida fática ruinante (ruinant) “não tem tempo”, pois sua mobilidade fundamental, a própria ruinância (Ruinz), toma o “tempo”, um tempo passível de ser tomado, que uma vida fática ruinante toma em si mesma para si mesma. A ruinância toma o tempo, isto é, ela busca exterminar da facticidade aquilo que é histórico. (HEIDEGGER, *GA 61*, p. 139-140).

Esta chamada “ruinância”¹⁰⁰ reveste os projetos cotidianos de estabilidade à medida que ela própria já é o horizonte mais primário de mobilidade do ser-aí. A ruinância necessita despir o mundo de toda a sua problematicidade, pois, de outro

⁹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro I, 2.

¹⁰⁰ O termo “ruinância”, em alemão “*Ruinz*”, é anterior ao termo “decadência” (*Verfallen*), mas eles expressam o mesmo fenômeno.

modo, a vida cotidiana perderia toda a sua mobilidade. Heidegger evidentemente não vê a estabilidade cotidiana do mundo como um erro, ou como um aspecto negativo. O problema é que ela foi tomada de forma acrítica como o parâmetro para a compreensão do ente. A “facticidade, o histórico (*das Geschichtliche, das Historische*)” (HEIDEGGER, *GA 61*, p. 159) é o âmbito onde reside a “apresentação do objeto da filosofia” (HEIDEGGER, *GA 61*, p. 159). Para Heidegger, portanto, o objeto da filosofia deve ter como horizonte a facticidade e não a realidade entendida como algo dado de antemão.

Analogamente ao que fez com a noção de ou)si/a como o ser dos entes, Heidegger diz que a noção de ou)si/a como ser-aí pode ser reduzida a duas significações fundamentais entre os gregos: “1. Atualidade primária (*primär Gegenwärtigkeit*), presente (*Gegenwart*), 2. O ser-consumado (*das Fertigsein*), a consumação (*die Fertigkeit*)” (HEIDEGGER, *GA 18*, p. 35). No primeiro caso, essa noção do ser-aí, ou do ente-aí, como o que é presente fornece o âmbito para se pensar o ser como u(pokeime/non, isto é, aquilo que já sempre está aí e subjaz todo aparecer. O segundo caso aponta para um processo histórico de consumação, no sentido de um originar-se e consumir-se na presença de acordo com o ei)/doj, tal como uma casa que se consuma na medida em que o construtor já viu seu ei)/doj. Nesse caso podemos dizer que também já é, antes de tudo, dado de antemão mesmo aquilo que é marcado por um caráter de vir-a-ser. Isto por que o vir-a-ser desse ente é caracterizado por uma determinação prévia de sua consumação.

A compreensão do caráter primário da ousia é condição fundamental para acompanharmos a volta de Heidegger a Aristóteles e a crítica à concepção de verdade enunciativa. O retorno de Heidegger a Aristóteles tem dois objetivos fundamentais: 1. Desconstruir a interpretação medieval, acentuada e consumada decisivamente na modernidade, que institui uma separação entre dois âmbitos entitativos distintos, o do pensamento e o da realidade. Essa distinção repercute na interpretação que considera que desde Aristóteles o lugar primário da verdade esteja no enunciado, o que transforma o pensamento aristotélico em uma espécie de epistemologia e restringe ao terreno da lógica a teoria do enunciado. 2. O segundo objetivo de Heidegger está em refletir sobre o caráter ontológico da noção de ou)si/a. A interrogação passa a dizer respeito ao modo como essa concepção de ser manifesta uma espécie de recuo de Aristóteles com relação à problematização da cotidianidade. Aristóteles teria abraçado a concepção de ser

fornecida por seu mundo sem, contudo, avançar no questionamento do modo como o mundo pode lhe fornecer essa concepção.

O que Aristóteles percebe muito bem, no entanto, é que todos os nossos enunciados já carregam consigo uma assunção implícita da *ou)si/a* como o modo de ser do ente. A noção de *ou)si/a* possui um caráter prévio, de modo que nunca poderíamos enunciar nada sobre a realidade se ela própria já não nos propiciasse isso a partir de si mesma. Para Aristóteles, as coisas se dão como se o *lo/goj* atualizasse potencialidades das próprias coisas tal como elas efetivamente se apresentam para nós. Vejamos agora de que maneira essa concepção se manifesta no princípio mais caro à lógica, o princípio da não-contradição.

6.4 A pergunta pela *ou)si/a* e o problema da contradição

Em Aristóteles, a quebra do “princípio mais certo de todos” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005 b 13), o da não-contradição, sempre aparece como um abuso lingüístico de quem ignora a necessidade de uma assunção implícita da *ou)si/a* para construir qualquer discurso. Esse abuso demonstra uma desconsideração dos fundamentos das coisas como elas efetivamente são. Aristóteles nos diz em sua *Metafísica*:

Que se acresça que se todos os predicados do mesmo sujeito (*u(pokei/menon)*) forem verdadeiros ao mesmo tempo (*a(/ma)*), está claro que todas as coisas serão uma, já que se for igualmente possível afirmar ou negar algo de algo, a mesma coisa será um trirreme, um muro e um ser humano. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1007b 20).

Aristóteles procura destacar com essa objeção que o ente não pode ser simplesmente reduzido às possíveis atribuições verdadeiras a que ele possa ser submetido, de outro modo, o sujeito, ou aquilo que é *subjacente* (tradução com um sentido mais próximo de *u(pokei/menon)*) a todo enunciado poderia ser reduzido ao *lo/goj*, ou seja, seria considerado como algo à mercê da discursividade circunstancial, o que provocaria sua dissolução. No entanto, como já foi afirmado, de acordo com Aristóteles, aquilo que subjaz toda e qualquer verbalização é indemonstrável e irreduzível a ela.¹⁰¹ A existência de uma entidade subjacente ao enunciado, e irreduzível

¹⁰¹ No Livro I, 2, da *Física*, Aristóteles exemplifica esse engano com a tentativa de Lícofron de excluir a partícula “é” do enunciado, pois, segundo esse último, se admitirmos que o ser é uno, as coisas particulares caracterizadas em sua multiplicidade com o “é” negariam essa unidade sendo reduzidas a nada. Dessa forma, Lícofron propõe ao invés da caracterização do “é”, uma verbalização do acidente, por exemplo: Ao invés de dizer que “o homem é branco” ou que

à predicação, revela que Aristóteles, por exemplo, não considera o “é” do enunciado como uma mera cópula entre representações, ou seja, apenas na perspectiva de uma análise lógica do enunciado. O “é” do enunciado não é simplesmente uma cópula, pois o “sujeito” já está definido de maneira prévia em seu modo de ser, ou seja, esse “sujeito” é, na verdade, um horizonte previamente demarcado para a predicação posterior, mais ainda, a própria predicação denota um caráter imediato da própria coisa antes de poder ser considerada como uma atividade derivada do sujeito. O ente, portanto, comportaria uma delimitação (o(rismo/j) de sua entidade (ou)si/a) que corresponderia ao seu caráter potencial e total, já a predicação, por sua vez, representaria uma restrição, uma atualização, desse conteúdo. Isso demonstra que o ser (ou o uno) pode, e deve, apresentar-se também como múltiplo sem que isso constitua uma contradição, pois o ser só se anuncia e se resguarda em sua unidade se houver entes para os quais haja um ser, assim como, entes só podem ser manifestos em vista de um sentido de ser que os sustente. O fato da unidade, por um lado, dizer respeito ao ser ele mesmo (kaq’auto) e, por outro lado, dizer respeito à sua manifestação na multiplicidade de seus acidentes (kata sumbebhko/j), não depõe contra a pretensão de verdade do pensamento, muito pelo contrário, pois, para Aristóteles, é exatamente na diferença e na relação recíproca entre o mesmo e o outro do ser que reside a condição para o lo/goj.¹⁰²

Na passagem supracitada da *Metafísica*, o que Aristóteles almeja é mostrar a inconsistência do paradoxo de se tentar reduzir o modo de ser primordial (ou)si/a, presentidade) do ente a um predicado que é, na verdade, derivado dele. Se o ente enunciado pudesse ser, *ao mesmo tempo* (a(/ma), homem, muro ou trirreme, em consequência de uma manipulação discursiva, o enunciado perderia a referência do que ele mesmo deixa ver, dessa maneira, o próprio discurso perderia seu sentido, o qual depende dessa referência a alguma coisa. O fato de o ente homem, por exemplo, poder ser relativizado em um discurso enunciativo só é possível, pois a sua entidade para o enunciado não é previamente relativizável. Dito de outra forma, o homem só pode ser “transformado” num muro, ou num trirreme, pois de início ele já é homem e não outra coisa qualquer, ou seja, o sofista tem de partir de uma compreensão acerca do que seja homem para então buscar desconstruí-la.

“o homem é falante”, dir-se-ia que “o homem embranqueceu” ou que “o homem fala”. Para Aristóteles, essas dificuldades e suas soluções malfadadas surgem do desconhecimento dos filósofos anteriores da diferença entre ato e potência.

¹⁰² A consciência dessa dificuldade como inerente ao próprio movimento do pensamento já estava presente em Platão. No diálogo *Sofista* ele diz: “O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente [...] de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é” (PLATÃO, *Sofista*, 259a).

Para Aristóteles, toda essa dificuldade dos sofistas em reconhecerem um critério para o discurso verdadeiro reside, acima de tudo, na falta de um conhecimento mais aprofundado do princípio da não-contradição. As tentativas de se subverter os fundamentos para a aceitação da verdade passam pela má compreensão da relação entre o *lógoj* e a realidade, pois o que a sofística não enxerga é que a não-contradição é um princípio do ente mesmo e não apenas do pensamento, por isso, a investigação dos princípios do raciocínio silogístico deve seguir lado a lado com a investigação do ente enquanto tal. Como os sofistas desconhecem a relação de dependência do enunciado com relação à *ou)si/a* e, por isso, acreditam poder instituir a contradição no próprio ente, eles acabam por negar a possibilidade do pensamento contar com qualquer coerência e regularidade, quando na verdade é a presença primeira de uma regularidade, ou seja, de um ente coerente com seu ser, que lhes torna possível se contradizer. Diz Aristóteles:

O princípio mais certo de todos é aquele com relação ao qual não se pode estar equivocado (...) não é de natureza hipotética, e aquilo que alguém necessita saber – se chega realmente a sabê-lo – é um conhecimento do qual já deve dispor ao empreender uma investigação particular. Está claro, portanto, que é este princípio o mais certo de todos os princípios, e assim passamos a indicar qual é ele: É impossível para o mesmo atributo ao mesmo tempo (*a/ma*) pertencer e não pertencer à mesma coisa e na mesma relação. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005b 10-20)

Ora, quando Aristóteles diz que “não se pode estar equivocado” com relação ao princípio da não-contradição, ele não quer dizer que isso seja uma pura e simples exigência programática, mas sim que não faz a menor diferença para a existência desse princípio o fato de se estar equivocado ou não com relação a ele, pois ele não é de natureza hipotética, portanto, esse princípio se impõe a mim e não me cabe recusá-lo, sob pena de meu discurso perder o sentido. Na sentença final da passagem citada, Aristóteles enuncia formalmente o princípio da não-contradição, segundo o qual, um ente não pode ser e não ser ao mesmo tempo o que ele é. Em sua obra *Dos Argumentos Sofísticos*, Aristóteles refuta, por exemplo, o seguinte argumento tipicamente sofístico: não se pode afirmar do homem que ele escreve ou não escreve, pois posso dizer que ele não escreve e escreve ao mesmo tempo, assim como posso dizer, um homem pode caminhar enquanto está sentado.¹⁰³ Aristóteles mostra que essas anfibologias com as quais o sofista joga não estão presentes no ser mesmo, mas sim nos modos de falar, quer dizer, o discurso sofístico se aproveita das ambigüidades presentes nas palavras para

¹⁰³ Cf. ARISTÓTELES, *Dos Argumentos Sofísticos*, 166a.

fazê-las passar por ambigüidades presentes no ser. Em ambos os exemplos mistura-se a possibilidade com a atualidade, dessa forma, deveríamos dizer de maneira mais correta que: é possível que aquele que não escreve neste momento possua a capacidade de escrever, assim como, é possível para aquele que está sentado vir a caminhar se assim desejar. Ora, acima de tudo, esses predicados não são rigorosamente contraditórios, ou seja, na forma x e não- x , pois escrever, nesse caso, possui dois sentidos diferentes, logo, o que se tem de fato é um sentido de escrever como x e o outro como y , o mesmo se aplica ao caminhar, dessa maneira, não há a imposição de uma contradição no ente ele mesmo como pretendem os sofistas com esse tipo de argumento.

Não gostaríamos de deixar passar despercebida na argumentação aristotélica contra os sofistas a referência temporal presente no termo $a(/ma$ (traduzida por “ao mesmo tempo”), que parece nortear essa argumentação. Essa palavra é utilizada largamente por Aristóteles sempre que o que se tem em vista é refutar o discurso sofístico, dessa maneira, vejamos o que essa noção implica e como ela perfaz um modo de pensar que estabeleceu as bases para a tradição metafísica que Heidegger pretende colocar em cheque.

De acordo com o argumento de Aristóteles, um ente não pode contradizer o que o permite ser o ente que ele é, ou seja, ser *isto* de fato (to/de ti) que ele é, ser um ente que possui *agora* tais ou tais atributos. A contradição no argumento dos sofistas está em querer admitir que diferentes contextos de relação possam coexistir no tempo, ou seja, que um “agora” possa conviver com diversos “agoras” que o contradigam. Dessa maneira, por exemplo, um homem não poderia ser, ao mesmo tempo, criança, jovem e idoso, assim como, um muro não poderia ser agora todo pintado de branco e nesse mesmo agora todo vermelho e todo amarelo. Para Aristóteles, se eliminássemos a diferença temporal entre a coisa em sua presença e a coisa em sua não-presença, quer dizer, se misturássemos indiscriminadamente a coisa em sua atualidade e em sua possibilidade, acabaríamos por perder a estabilidade inicial necessária para todo e qualquer discurso.

A noção de $a(/ma$ e a referência ao tempo aparecem em Aristóteles como uma solução para o problema da coexistência espacial de contrários, ou seja, o tempo resguarda a possibilidade de transformação sem que isso represente uma contradição no modo de ser da realidade. Para se tomar o tempo como uma solução para o problema da contradição espacial, não se pode pensá-lo na mesma perspectiva em que se pensa o espaço, ou seja, o tempo não pode ser pensado como se pensam os outros entes

presentes na realidade. Diz Aristóteles na *Física*: “do tempo algumas partes foram, enquanto outras virão a ser, e nenhuma parte dele é, apesar dele ser divisível” (ARISTÓTELES, *Física*, 218a 1-5). Apesar de usar a palavra “partes”, Aristóteles chama a atenção para o fato de que o tempo não pode ser pensado como um todo divisível em partes, por isso, o próprio termo parte não é muito adequado quando se tem em vista o tempo, pois o “agora” não é uma parte do tempo, ou seja, uma certa medida de algo mais extenso. Na verdade, o “agora” encerra toda a dinâmica temporal, a analogia mais precisa seria como a do ponto com relação à linha, ou seja, o “agora” seria uma delimitação da linha do tempo, mas não um pedaço dela, ele não é uma parte decomponível do tempo, mas o ponto a partir do qual se pode vislumbrar a cada momento a linha temporal como um todo. Essa analogia, porém, se desfaz a partir do momento em que partes delimitadas de uma linha por pontos podem coexistir, enquanto os agoras não podem coexistir, pois um agora anula o outro à medida que cada agora é sempre uma reestruturação a partir de si mesmo de outros possíveis agoras.¹⁰⁴

Essa discussão nos dá indicações decisivas para desvendarmos o pressuposto ontológico fundamental onde está sustentada a concepção aristotélica de verdade, que Heidegger identifica como o início sistemático de toda a história da ontologia que se seguiu. A solução aristotélica para o problema da contradição no ser, ou seja, para a coexistência entre o uno e o múltiplo, ou entre o mesmo e o outro, promove um acesso privilegiado para a crítica heideggeriana que pode ser introduzida pela seguinte passagem de Jacques Derrida:

Este manejo dialético já é – e sempre será – comandado pela distinção da potência e do ato resolvendo-se os contraditórios desde o momento em que se tem em conta a relação sob a qual são considerados: em potência ou em ato. E essa distinção da potência e do ato não é evidentemente simétrica, uma vez que ela mesma é dominada por uma teleologia da presença, pelo ato (*e)ne/rgeia*) como presença (*ou)si/a, parou)si/a*). (DERRIDA, 2004, pp. 90-91).

O caráter predominante de uma teleologia da presença em Aristóteles pode ser visualizado expressamente na discussão modal com os megáricos sobre a verdade enunciativa no Livro IX do *De Interpretatione*.¹⁰⁵ Segundo a objeção megárica, o

¹⁰⁴ Cf. DERRIDA, Jacques. *Ousia e Gramme*. In: *Gramatologia*. Tradução de Míriam Chnaidermann e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

¹⁰⁵ O sentido modal de possibilidade e atualidade é o que Heidegger caracteriza como um sentido derivado da possibilidade como poder-ser. Com a noção de que mais originariamente a possibilidade é poder-ser e não antes modalidade do juízo, Heidegger segue a própria opinião de Aristóteles encontrada no livro IX, 1-3, da *Metafísica*, de que a possibilidade no sentido modal é apenas uma analogia com relação ao sentido originário de poder, que se refere

raciocínio disjuntivo da lógica perde o sentido quando aplicado a possibilidades futuras, por exemplo, posso dizer que A é B e, ao mesmo tempo, que A não é B, se o que tenho em vista é um predicado dependente de um acontecimento futuro, com isso, a lei da não-contradição perderia sua aplicabilidade a priori. O argumento do megárico Diodoro Crono diz que posso criar dois argumentos contraditórios de igual valor veritativo, como por exemplo:

- Haverá uma batalha naval amanhã.
- Não haverá uma batalha naval amanhã.

O problema desse argumento para Aristóteles é que não tenho que aceitar ambos os enunciados singulares como necessariamente verdadeiros. A contingência futura atenua¹⁰⁶ o valor de verdade dos enunciados e implica o uso do operador modal “é possível que”, dessa forma deveríamos dizer mais corretamente que:

- É possível que haja uma batalha naval amanhã.
- É possível que não haja uma batalha naval amanhã.

O que a nosso ver está em jogo de maneira decisiva para Aristóteles nessa argumentação é o caráter primordial do sentido do ser sobre a verdade, ou seja, a lei da não-contradição não seria unicamente uma exigência do raciocínio lógico, mas uma condição imposta pelo modo de ser mesmo da realidade, ou seja, o próprio valor veritativo dos enunciados é revestido de contingência quando o que se tem em vista é um acontecimento contingente no âmbito do modo de ser da realidade. Os enunciados contraditórios sobre um evento carregado de contingência futura não representariam uma contradição na coisa mesma, pois apenas um dos enunciados seria necessariamente verdadeiro, enquanto ambos seriam apenas contingentemente verdadeiros ao mesmo tempo. A contra-argumentação aristotélica se assenta no fato de que “os juízos (logo/i) verdadeiros (a)lh/qhj) concordam (o(mo/ioj) com as coisas (pra=gmata)”

a força, capacidade, ou aptidão para, cf. HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles Q 1-3. Sobre a essência e a realidade da força*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 65-68. Sobre uma análise mais detida do aspecto lógico-modal dos juízos a partir de Aristóteles, cf. TUGENDHAT, Ernst e WOLF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica*. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 190-202.

¹⁰⁶ Cf. Tugendhat e Wolf, *Propedêutica lógico-semântica*, op. Cit., pp. 191-194.

(ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, 19a 33). A concordância nesse caso não é o resultado de uma comparação posterior entre dois domínios distintos, a saber, o enunciativo e o real, concordar aqui quer dizer mais precisamente que os juízos enunciados já estão de acordo com as coisas como elas se encontram presentes. O problema dos megáricos é que eles se mantiveram atentos apenas à operação intelectual do raciocínio lógico e não na dependência desse último com relação às coisas tais quais elas realmente são. Isso quer dizer que não há como o que venha a acontecer no futuro não seja ou verdadeiro ou falso, já que não haverá dois acontecimentos presentes ao mesmo tempo, da mesma maneira que há dois enunciados contraditórios, pois dois “agoras” não podem coincidir. Os enunciados, portanto, não influem em nada na verdade do acontecimento, antes o contrário, pois o acontecimento é ontologicamente mais originário do que o enunciado. A enunciação de juízos contraditórios só é possível nesse caso, pois “a realidade está constituída de tal forma que ela pode se aplicar em qualquer das duas direções opostas” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 19a 35-40).

É de extrema importância ter em mente que, para Aristóteles, nenhuma argumentação pode fazer sentido sem o respaldo de uma realidade já constituída de uma certa maneira, em outras palavras, é necessário que um campo entitativo já tenha sido instituído previamente para que se possa construir enunciados sobre os entes constitutivos desse campo. O que pretendemos alcançar com essas articulações é uma explicitação da noção heideggeriana de que a filosofia de Aristóteles é norteadada pela típica compreensão grega de ser como presença constante. Essa concepção de ser predominante entre os gregos apresenta uma dificuldade ainda mais penetrante quando se tem em vista outra objeção megárica que atinge a noção de poder não apenas em seu sentido metafórico, visualizado no argumento da batalha naval, mas também em seu sentido mais originário, como veremos a seguir no embate registrado no Livro Θ da *Metafísica*.

7 SOBRE A POSSIBILIDADE DA REALIDADE E A REALIDADE DA POSSIBILIDADE

7.1 A potência como iminência do ato

A distinção operada por Aristóteles entre *du/namij* e *e(nerge/ia* (potência e ato) tem por objetivo resolver a aporia entre um ser pretensamente uno e estável e a

negação dessa unidade e estabilidade na observação de sua constante transformação.¹⁰⁷ No livro Q da *Metafísica*, Aristóteles procura elucidar em definitivo essa distinção ao confrontar as objeções dos megáricos a respeito da realidade e sentido da *du/namij*. No contexto dessa discussão, Aristóteles expõe o que ele considera como um sentido mais fundamental da *du/namij*, ao mesmo tempo em que finalmente resguarda e justifica a legitimidade da concepção grega do ser como presença constante. A idéia de que Aristóteles tenha sistematizado de uma vez por todas essa compreensão grega acerca do ser é o ponto nevrálgico para a crítica heideggeriana à noção tradicional de verdade, pois a tradição não teria escapado, até mesmo por não ter percebido, da influência decisiva dessa compreensão inicial de ser.¹⁰⁸

Em primeiro lugar, é necessário mostrarmos de que maneira Heidegger compreende o sentido originário da *du/namij* para nos afastarmos da interpretação lógico-modal da mesma. Segundo Aristóteles, isso a que chamamos potência significa precisamente o seguinte: “*a)rch\ metabolh=j e)n a)/IJ h)\ V(= a)/Ilo*”(ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1046a 11). Costuma-se traduzir este trecho da seguinte maneira: “origem da mudança em um outro ou em si mesmo enquanto o outro”. Segue a tradução proposta por Heidegger: “origem da mudança, na qual a origem está em um outro ente que não o ente mudado, ou no caso de o ente que promove a mudança e o que muda serem o mesmo” (HEIDEGGER, 2007, p. 66). O que importa ressaltar aqui é que Heidegger quer acentuar o fato de que a origem da mudança está no ente mesmo e não em uma outra instância fora dele, ou seja, a mudança não

¹⁰⁷ Aqui o que se tem em vista é a discussão ainda não resolvida entre as tendências filosóficas eleáticas e heraclitianas. Segundo os eleatas, se o ser é sempre o mesmo, uno e estável, então, o movimento e a transformação em geral só poderiam ser considerados como uma ilusão, ou uma má compreensão do que fosse o ser. Na perspectiva heraclitiana, o ser mesmo em sua estabilidade constituiria uma ilusão embaraçosa, já que observaríamos um fluxo constante do devir negando qualquer possibilidade de estabilidade.

¹⁰⁸ Segundo Heidegger o que Aristóteles visa em princípio com a noção de *du/namij* e *e(nerge/ia* não é uma discussão sobre as modalidades do discurso sobre o ente, ou seja, possibilidade e realidade nesse caso não fazem parte da tábua das categorias como em Kant. cf. HEIDEGGER, *Metafísica de Aristóteles Q 1-3*, op. Cit., pp. 16-17. Com essa distinção entre possibilidade e realidade Aristóteles não pretenderia, portanto, enumerar modos de enunciar o ente, por exemplo, segundo a qualidade ou a modalidade, mas propõe uma outra abordagem metodológica específica de investigá-lo em seu ser. Não trataremos aqui especificamente do problema das categorias em Aristóteles, entretanto, podemos destacar que diferentemente de Kant, Aristóteles não pensa as categorias através do esquema da distinção sujeito-objeto, logo, elas não são constituintes da estrutura subjetiva dos juízos sobre o ente, mas sim modos do próprio ente se deixar endereçar. De acordo com Heidegger, a famosa sentença de Aristóteles que diz que “o ente pode ser dito de diversas maneiras” (*Metafísica*, 1003 a 30) possuiria um duplo significado, um deles num sentido mais estrito e outro num sentido mais amplo. O sentido mais estrito é o da multiplicidade das categorias em que todos os significados do ente reconduzem necessariamente a um princípio uno, ou a uma categoria mais fundamental. Em um sentido mais amplo o *pollacw=j* refere-se aos quatro modos possíveis de interpelar o ente, são eles: a própria pergunta pelas categorias, a questão do ato e da potência, da verdade e falsidade e do *kata\ sumbebhko\j*. Esses diferentes modos de investigação acerca do ente são enumerados por Aristóteles na *Metafísica* 1026 a 33-b 2. Para um maior detalhamento a respeito dessa argumentação, cf. HEIDEGGER, *Metafísica de Aristóteles Q 1-3*, op. Cit., pp. 19-37, 51-54.

sobrevém ao ente, mas é algo que tem sua origem (arch/) no próprio ente.¹⁰⁹ A δύναμις, portanto, quer dizer o mesmo que força em todos os seus possíveis sentidos, como capacidade, poder etc. O que Aristóteles tem em vista aqui é a capacidade que o ente possui de ser a causa de seu próprio movimento, dessa maneira, o ente possuiria o poder de se tornar o outro de si mesmo, em outras palavras, de ser ele mesmo arch/ki/nesij.

Heidegger ressalta que a noção de força para Aristóteles não possui apenas um sentido ativo, quer dizer, como a capacidade de produzir uma transformação em alguma coisa, du/namij του ποιειν, força quer dizer ao mesmo tempo a capacidade de sofrer uma transformação, du/namij του πασχειν, ou seja, não há como se produzir uma transformação sem que o ente transformado tenha também a capacidade de ser transformado de tal ou tal forma. Heidegger indica com isso que não há capacidade de produzir que possa prescindir da capacidade de se deixar afetar da coisa produzida. Essa capacidade de se deixar afetar por um produzir, a du/namij tou= paqei=n aristotélica, é chamada por Heidegger de suportabilidade, o que significa que o ente é passível de mudança. Além disso, relaciona-se a toda capacidade ativa de produzir uma e(/xij a)paqei/aj, um opor resistência à mudança, ou seja, uma modalidade passiva da força em dissonância com a ativa, onde o ente não suportaria uma certa mudança. A título de conclusão diz Heidegger: “De tudo isso resulta que: Força é em si a relação da arch\ tou= poiei=n com uma arch/ tou= pa/scein, e vice-versa” (HEIDEGGER, 2007, p. 114). A força é em si essa relação não como uma relação entre forças opostas dadas de antemão, mas como a unidade dessa relação. A força não se apresenta como se fosse fruto de uma relação de coisas independentes entre si dotadas de uma capacidade inerente qualquer, ao contrário, as coisas são à medida que são atravessadas por esse caráter ativo e passivo de serem o que são por meio de uma força. Poderíamos dizer em palavras de Heidegger que o ser-força no sentido dessa articulação entre produzir e sofrer é ontologicamente anterior ao ter força ôntico de alguma coisa. Não há em Aristóteles um conflito entre forças ou uma soma de forças, pois os entes não são anteriores a presença de uma força, na verdade, a força é na mesma medida em que os entes são.

Toda essa exposição fica muito mais clara quando Aristóteles apresenta no início do Livro Θ 3 da *Metafísica* a aporia constituinte da objeção dos megáricos com relação

¹⁰⁹ Cf. BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle: The twofoldness of being*, op. Cit., pp. 119-120.

à realidade da *du/namij*. De acordo com Heidegger, o debate com os megáricos apresentado nesse texto, é mais um exemplo da estratégia utilizada frequentemente por Aristóteles de introduzir uma questão discutindo as teses de seus predecessores. O filósofo grego não pretenderia com isso apenas suplantar as opiniões de pensadores anteriores em favor das suas próprias, mas sim mostrar que os paradoxos a que conduzem certos argumentos célebres indicariam maneiras equivocadas de se compreender uma questão. Segue, portanto, o argumento da Escola de Megara citado na *Metafísica*:

Há os que dizem, como por exemplo é sustentado pela escola de Megara, que uma coisa só possui uma força¹¹⁰ enquanto atua, e que quando não está atuando, carece de força. A título de exemplo, dizem que um construtor que não está construindo não é capaz (não possui força) de construir, mas unicamente o construtor que está construindo, no momento em que está construindo, e isso vale igualmente para outros tipos de força. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1046b 29-33).

Não é difícil concordar de imediato com a refutação que Aristóteles desenvolve a partir da tese dos megáricos, visto que essa última nos coloca diante de conseqüências evidentemente absurdas, ora, um construtor só pode construir, pois possui uma capacidade para tal, o que quer dizer que o poder de construir não existe apenas no momento em que ele constrói, assim como, esse poder não cessa de existir quando ele termina a construção. Admitir essa tese seria como admitir que eu apenas possuiria a capacidade de ler quando executo uma leitura, em outras palavras, quando não estivesse lendo em ato eu seria analfabeto. Recusar a incoerência da tese megárica nesses termos não ajuda em nada a compreender o contexto de sua enunciação, o que importa é compreender de que maneira a escola de Megara pôde sustentar essa opinião. Primeiramente, esse argumento não surgiu à toa e de maneira solta, mas sim em consonância com a concepção grega acerca do ser que o sustenta, e é exatamente aí que o argumento aparece em toda sua problematicidade e importância. A questão para Heidegger não está simplesmente restrita ao embate teórico entre Aristóteles e os megáricos, a questão mais fundamental está em entender que compreensão específica de ser permite esse embate.

Para Heidegger, como já dissemos anteriormente, tanto a tese dos megáricos quanto a resposta de Aristóteles se sustentam na compreensão grega de ser como presença, ou)si/a. O problema, entretanto, é que o argumento megárico resulta numa

¹¹⁰ Heidegger acredita que a palavra força traduza a palavra grega *du/namij* em sua maior abrangência e que a mesma palavra valha também para sentidos análogos como o de capacidade, poder, potência etc.

aporia que instituiria uma impossibilidade para a concepção do ser, enquanto Aristóteles por sua vez enxerga nessa aporia uma compreensão insuficiente do modo como o ser se faz presente. Nas palavras de Heidegger, “Aristóteles e os megáricos atribuem um significado diverso à ‘presença’” (HEIDEGGER, 2007, p. 187). Para os megáricos, o raciocínio se dá da seguinte maneira, se o ser é o que está presente como poderia haver força, poder, ou capacidade (du/namij) fora de sua execução (e(nerge/ia)? Conceder realidade à du/namij significaria admitir a presença de um ausente, ou seja, admitir a existência e a influência sobre o ser de um outro que não o ser mesmo. Segundo os megáricos, portanto, não se poderia admitir que a força tivesse uma existência independente solta no nada e que pudesse emergir desse nada para tomar parte no ser. Essa opinião evidentemente que institui também um paradoxo para a noção de mudança, já que aceitar a mudança nesses termos corresponderia a aceitar que o ser pudesse se modificar em outro, mas do ser só poderia advir o ser. Heidegger relembra incessantemente que o não-presente para os gregos não é, logo, há razões muito plausíveis na ontologia grega para que os megáricos dissessem que a potência ou existiria apenas em ato ou então não existiria.

Essas objeções dos megáricos constituem para Aristóteles não só um desconhecimento com relação ao caráter da du/namij e da e(nerge/ia, como também uma má compreensão do modo de manifestação do próprio ente. A distinção entre potência e ato só pode fazer sentido se compreendermos de antemão que o ente em sua presentidade (ou)si/a) carrega em si mesmo a possibilidade de transformar-se, em outras palavras, o movimento pertence à própria identidade do ser consigo mesmo ao contrário de negá-la. O poder que se torna presente em uma execução só pode ter se tornado presente, pois já era passível de assim se instaurar. O poder não é algo estranho ao domínio do ser que se manifestaria magicamente em meio a ele, mas sim algo como um ato iminente e contido derivado da própria (ou)si/a em ato. Isto quer dizer que, é o ente mesmo que carrega em si e de acordo consigo mesmo suas potências. O que Heidegger procura mostrar é que, para Aristóteles, a du/namij, assim como a e(nerge/ia, já é sempre marcada pelo caráter de presença.

Relembremos mais uma vez que, para Heidegger, a questão da δύναμις e da e(nerge/ia tem como foco exatamente garantir o fundamento da compreensão grega de ser como presença, na verdade, Aristóteles ainda teria levado essa concepção de ser à sua máxima sofisticação sem tê-la recusado em nenhum momento. Heidegger diz:

A execução jamais é apenas o aparecimento de alguma coisa que antes simplesmente estava ausente, e, por outro lado, tampouco a não execução significa a mera ausência de alguma coisa que estava aí. A execução (*Vollzug*) é o exercer factual (*Ausübung*), é, portanto, a presença do exercício (*Übung*) e da habilidade do exercício (*Geübtheit*), é presença do estar-no-exercício, daquilo que já está presente. Embora a execução seja presença, não é presença daquilo que anteriormente estava simplesmente ausente, mas, ao contrário, a presença de algo que justamente já estava presente. (HEIDEGGER, 2007, p. 191).

O que mais importa para Aristóteles, portanto, é evitar a noção de que a *du/namij* fosse da ordem de uma completa ausência originária com relação ao ser, pois isso seria admitir que pudesse haver uma outra espécie de entidade que escapasse às determinações da realidade e que, em sua total independência e autonomia, ainda pudesse manipular de fora essa realidade. Contra isso, Heidegger mostra que a *e(nerge/ia* é, na verdade, uma execução, ou seja, o exercer factual de um poder que já está presente no ente. Mesmo a habilidade do exercício está em inteira relação de reciprocidade com o poder de transformação da coisa sobre a qual a habilidade pode ser executada, ambos fazem parte de uma realidade em movimento, como já havíamos destacado com a relação primordial entre a *du/namij tou= poiei=n* e a *du/namij tou= pa/scein*.

A recusa dos megáricos com relação à realidade da *du/namij* fora da *e(nerge/ia* se deveria, principalmente, a uma estreiteza conceitual na compreensão da realidade mesma, isto é, da *ou)si/a* (presentidade), pois de acordo com Heidegger, os megáricos se limitam a considerar a presença apenas na perspectiva do *e)/rgon*, ou seja, da obra produzida. O poder, portanto, só poderia estar presente durante a execução de uma obra, ou na obra já consumada, o que quer dizer que só haveria poder em ato, em outras palavras, que só haveria *du/namij* como *e(nerge/ia*. Essa dissolução da *du/namij* na *e(nerge/ia* de certa maneira aproxima muito a noção de realidade dos megáricos daquilo que Heidegger chama de ser diante dos olhos (*Vorhandenheit*), isto é, aquilo que está inalterável e independentemente dado por si mesmo. Aqui reside uma diferença fundamental na compreensão do que seja presença (*ou)si/a*), pois para Aristóteles, presentidade (*Anwesenheit*) não quer dizer apenas o que está explicitamente dado de antemão (*Vorhandenheit*), mas há também na *ou)si/a*, e a relação entre *du/namij* e *e(nerge/ia* é uma confirmação disso, uma dimensão implícita de presença que não está diante dos olhos, mas que pode estar diante dos olhos. Ora, a limitação conceitual dos megáricos exclui e relega à mera ilusão o movimento de transformação inerente ao ente. Por exemplo, apesar da velhice não estar diante dos olhos

explicitamente quando observamos uma criança, não podemos negar que o poder de envelhecer esteja presente nela e possa se tornar algo diante dos olhos.

É de interesse central na interpretação de Heidegger sobre a *du/namij*, mostrar que a presença dessa força (ou poder, capacidade, potência etc.) em ato não constitui sua realidade mais plena, talvez até mesmo pouco ou nada informe sobre sua realidade. A realidade de uma força independe de sua realização, seja em uma execução factual, seja na presença da obra produzida. O que caracteriza fundamentalmente a força é um estar em prontidão, portanto, ela é mais autenticamente força quando não é simplesmente trazida diante dos olhos. Para Heidegger, a essência da força está perpassada pela *ste/rhsij*, visto que a força propriamente dita necessita de uma contenção, isto é, de uma privação de dispêndio em nome de uma retenção. Força, ou poder, é a posse da habilidade para um exercício, ela está presente mesmo que o exercício não esteja factualmente em execução. Esta noção é expressa na seguinte passagem:

A realidade de um poder, enquanto poder, reside no *e)/cein*, no ter. [...] A cessação não é, portanto, um desfazer-se, mas um retomar dentro de si; e isso no mesmo sentido em que *e)/cein* significa: manter em si, reter e guardar para... (HEIDEGGER, 2007, p. 196).

Em primeiro lugar, precisamos evidenciar o que é isso que um ente retoma dentro de si e constitui seu poder, o que é isso que se retém e fica guardado, de prontidão? Se o poder se caracteriza por ser um *e)/cein* (reter, guardar), então, não seria de grande préstimo dizer tautologicamente que o poder é a guarda de um poder. O que o poder retém é exatamente a execução (*e(nerge/ia)*), nesse contexto poder significaria, portanto, prontidão para o ato.¹¹¹ Heidegger ilustra essa concepção com o exemplo de um corredor pronto a dar a largada para os cem metros. O que se nos apresenta não é apenas um homem parado de joelhos diante de nós, tal qual uma velha campesina diante de uma igreja. Na verdade, ali vemos um atleta pronto a pôr em execução um poder específico, nele está presente todo o contexto daquele poder ainda não colocado em obra. Após o tiro de largada, o que nós vemos na corrida é apenas o exercício factual de um poder, vemos mais a corrida do que o poder do corredor. “A

¹¹¹ Temos aqui uma curiosa articulação da leitura de Heidegger da *du/namij* aristotélica, pois, segundo essa interpretação, o poder só se manifestaria mais autenticamente como poder, quando ainda não tivesse havido sua atualização. É interessante imaginar possíveis desenvolvimentos éticos, políticos e teológicos para essa concepção, pois ela nos leva a crer que quanto menor a necessidade de demonstração, mais evidente é a presença do poder.

execução então nada mais é que pôr-mãos-à-obra – e(nerge/ia (e)/rgon: a obra, ou o utensílio)” (HEIDEGGER, 2007, p. 224).

No exemplo do corredor, vemos que o poder precisa estar em plena articulação com a realidade na qual ele pode entrar em execução, isso quer dizer que, não há poder sem a realidade que estabelece seus limites e, assim, o permite ser o poder que ele é. Da mesma forma que não há uma corrida que possa prescindir de um corredor que a atualize factualmente e leve a termo seu desenrolar do início ao fim, não há também um corredor que possa existir independentemente, sem carregar consigo previamente a execução da corrida. Para que se possa falar em poder, portanto, é necessário que ele esteja referido a uma situação de exercício factual, visto que um poder ilimitado e independente eliminaria o sentido de uma realidade e, conseqüentemente, de si mesmo, pois o que haveria seria uma estranha e impensável instituição ilimitada de realidades desconexas. Por outro lado, a proposta dos megáricos de se tomar apenas a execução factual como medida para a realidade do poder também repercute na abolição da diferença entre du/namij e e(nerge/ia, pois tudo que não fosse ato passaria a ser considerado ilusório e inessencial, o que eliminaria a realidade do poder. Segue a conclusão de Heidegger:

A tese dos megáricos deve sucumbir; isso significa que o estar ali presente da du/nasqai, enquanto du/nasqai, não pode ser procurado na execução; se isso acontecer, então a du/namij real é a e(nerge/ia; ambas serão uma e a mesma coisa, e isso de tal modo que a du/namij enquanto uma realidade própria possível desaparece. (HEIDEGGER, 2007, p. 217)

Quando falamos que a du/namij guarda um ato (e(nerge/ia), ou seja, que o poder é uma prontidão para a execução, não estamos pretendendo encontrar o poder na execução, ou a execução no poder, o que aqui se deseja é acima de tudo compreender a relação de interdependência entre esses dois domínios. Todavia, só compreenderemos realmente essa relação se a enxergarmos como derivada do próprio modo de ser do ente, quer dizer, é a realidade mesma da maneira em que ela está constituída que nos permite elucidá-la a partir da distinção ato-potência. O problema dos megáricos é que eles não compreendem adequadamente o movimento como algo inerente à realidade e recusam o caráter essencialmente transitório do ato. Aristóteles aponta precisamente para essa limitação de perspectiva quando diz o seguinte sobre teorias semelhantes às dos megáricos: “essas doutrinas colocam de lado tanto o movimento como o devir” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1047a 14). O problema da tese dos megáricos reside na

objeção de que o conceito de poder devesse conduzir a uma separação absoluta entre a realidade do poder e a realidade enquanto execução, o que constituiria uma aporia diante da necessidade da unidade do ser consigo mesmo. O que Aristóteles defende, todavia, é que *du/namij* e *e(nerge/ia* não são cada uma a própria realidade, muito pelo contrário, elas são modos de ser de uma realidade que sustenta a ambas. Aristóteles mostra que a identidade do ente não é quebrada pela distinção entre *du/namij* e *e(nerge/ia*, mas sustentada por ela. Acima de tudo, a distinção entre potência e ato tem por objetivo permitir que se desfaça o paradoxo da identidade de um ser em contínua transformação.

O poder põe o ente em movimento, põe em obra uma transformação que já está presente na coisa mesma tal qual ela se manifesta, como já dissemos, ele é uma prontidão para a execução factual do que já estava presente. Para Heidegger, a definição aristotélica de poder se encerra na passagem a seguir: “Uma coisa é capaz de fazer algo se nada impossibilitar que tenha o ato daquilo de que se diz ter a potência” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1047a 24-26). Na tradução de Heidegger: “Tem o poder na realidade aquele para quem não há mais nada que não possa ser levado a término, tão logo ponha mãos à obra, com base naquilo que essa obra exige” (HEIDEGGER, 2007, p. 224). No modo mais tradicional de se traduzir essa sentença aristotélica somos apresentados apenas a uma definição um tanto quanto tautológica de poder, o que para Heidegger é resultado de um entendimento puramente abstrato dela e que carece de uma reflexão sobre o contexto teórico que condiciona essa formulação.¹¹² Ora, se seguirmos apenas ao pé-da-letra a frase de Aristóteles, o que temos é algo como: possível é aquilo que não é impossível, ou então: ter poder é não ser impossibilitado. Lembremos que a definição (*o(rismo/j)* é o *lo/goj da ou)si/a*, em outras palavras, a definição torna explícita a entidade do ente. O que devemos perguntar, portanto, é que conjuntura de coisas essa definição de poder explicita. De acordo com Heidegger, junto à definição de *du/namij* por parte de Aristóteles já está sempre inserida a noção de *e(nerge/ia*, de modo que sem pagar tributo à execução o poder carece de sentido. Isso fica bem mais claro na tradução de Heidegger, pois para ter um poder é preciso que se cumpra a exigência que a execução de uma obra faz. Não tenho, por exemplo, o poder de medir a diagonal do quadrado, uma tal capacidade não pode entrar em execução, o que mostra a dependência entre o poder e a sua execução factual. Na verdade, só se pode ter um

¹¹² Essa, aliás, é uma característica marcante da interpretação heideggeriana, segundo a qual, muito mais essencial do que explicar conceitos seria compreender o contexto de produção dos mesmos, pois o contexto daria a indicação daquilo que permitiu a formulação deles.

poder para alguma coisa, se a coisa puder ser em ato. Sob o ponto de vista da ou)si/a, não tenho o poder de medir a diagonal do quadrado nem em ato, tampouco em potência. A realidade ela própria recusa nesse caso o movimento, pois a medição da diagonal do quadrado não é nada de real, ela não está presente. O princípio da não-contradição não reside no conhecimento, mas no próprio ente. “A diagonal recusa ao enunciado de dizer, sobre ela, a sua mensuralidade. Ela recusa, proíbe isso, porque, nessa perspectiva, ela própria recusa-se de procurar a medição pelo lado do quadrado” (HEIDEGGER, 2007, p. 71). O mesmo raciocínio se aplica em outro exemplo de Aristóteles que diz: “que se uma coisa é capaz de sentar e não é impedida de sentar, nada impossibilita o seu sentar em ato” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1047a 27). É a realidade de um estado de coisas que permite que se esteja sentado ou se levante, portanto, se nada impedir de alguma maneira que alguém se sente quando esteja de pé, esse alguém poderá de fato executar o ato de se sentar.

O problema do modo de constituição da realidade é precisamente o que está por trás da distinção entre potência e ato, com essa distinção Aristóteles demonstra como a mudança não contradiz a ou)si/a. A potência é o princípio do movimento enquanto o ato é o resultado do movimento diante dos olhos, sua execução e consumação (entele/ceia). Aristóteles diz: “Ato significa o que está dado de antemão (u(pa=rcein) na coisa (pra=gma), diferentemente do sentido em que a potência está” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1048a 30-31). Todavia, se o ato como te/loj da potência é uma espécie de resultado, portanto, cronologicamente posterior a ela, do ponto de vista da ou)si/a, o ato é anterior à potência. O que Aristóteles quer dizer é que um ato particular precisa evidentemente ser gerado de uma potência anterior, por exemplo, a construção de uma casa se segue à capacidade de construir daquele que a constrói. Em relação à lógica da ou)si/a, porém, a casa construída possuiria a primazia, pois sem uma visualização prévia do aspecto (ei)/doj) da obra (e)/rgon), a potencialidade de construí-la como tal não apareceria enquanto tal. Segundo Aristóteles, isso mostra que mesmo cronologicamente o ato é anterior à potência, já que o construtor de certa forma já tem que ter conhecido, ou aprendido algo sobre o aspecto consumado do que seja uma casa.

O argumento aristotélico, em última análise, enxerga o princípio do movimento como derivado do princípio mais originário da ou)si/a, que na verdade carrega consigo em ato suas potencialidades. A ou)si/a não é como um fundamento instável que se

estabilizaria temporariamente de modo a sustentar o *lo/goj*. Para Aristóteles, o ser não é oriundo de uma estabilização débil do movimento contínuo do devir, muito pelo contrário, o que o filósofo grego busca é exatamente um fundamento seguro para o *lo/goj*. A passagem a seguir da *Metafísica* é bastante ilustrativa para a concepção aristotélica da primazia do ato sobre a potência:

De fato, do potencial o atual é sempre gerado por alguma coisa existente em ato, por exemplo, o homem pelo homem, o instruído pelo instruído: há sempre um primeiro motor (kinou=nto/j tinoj prw/tou), e aquilo que desencadeia o movimento já existe em ato. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1049b 26)

Aqui vemos que o ato que a potência resguarda, ou seja, aquilo que ela pode colocar em execução, já é ele mesmo derivado de um ato mais fundamental, a própria presentidade (ou)si/a) do ente passível de ser movido de alguma maneira. O argumento do primeiro motor mencionado por Aristóteles na passagem supracitada corresponde a nada menos do que o caráter fundacional da ou)si/a, a qual reuniria em si as suas próprias possibilidades de posteriores atualizações. Se o motor primeiro de alguma coisa (kinou=nto/j tinoj prw/tou) não é movido por nada exterior a si mesmo, então, a verdadeira arce/ ki/nhsij é a própria ou)si/a.¹¹³ A impossibilidade de se falar numa potência independentemente de seu contexto de execução, em outras palavras, como o poder não pode prescindir da realidade que o determina, a execução de uma transformação já deve estar prevista no modo de ser da própria realidade em ato.

A análise feita até este momento da clássica distinção aristotélica do ente como du/namij e e(nerge/ia pretendeu evidenciar o privilégio da ou)si/a como o ato inaugural que sustenta todo o movimento dos entes em geral. Isto quer dizer que, todo poder na medida em que pode ser tomado enquanto poder necessita da abertura de um âmbito. A pergunta que se coloca a partir de agora, portanto, diz respeito à possibilidade dessa abertura de um âmbito, dentro do qual o poder e a execução podem se manifestar. Na próxima seção de nosso trabalho veremos que, segundo Heidegger, é o *lo/goj* quem promove a formação do âmbito de manifestação da ou)si/a e, por conseguinte, de elucidação do devir. A investigação da relação íntima entre *lo/goj* e ou)si/a possui uma importância central para que possamos melhor compreender a leitura de Heidegger da concepção aristotélica de verdade.

¹¹³ Por ora, não avançaremos nas conseqüências teológicas do argumento do primeiro motor, pois como o próprio Aristóteles percebe em vários momentos na *Metafísica*, principalmente, na segunda metade do Livro XII, no *De Coelo* e na *Física*, em especial no Livro VIII, não é possível conceber um puro ato movedor no mundo sensível. Sobre essa discussão, cf. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristoteles*, op. Cit., pp. 342-354; 378-382 e ROSS, *Aristotle*, op. Cit., pp. 95-96; 184-191.

7.2 Lo/goj e abertura

Heidegger defende que um âmbito, isto é, um campo entitativo, só poder ser aberto pelo lo/goj. Isso significa que é o lo/goj quem permite e exige que se conheça de maneira prévia o que se executa factualmente. Essa é a perspectiva a partir da qual Aristóteles teria distinguido entre dois tipos de potência, a saber, a du/nameij alo/goj e a du/nameij meta\ lo/gou. A du/nameij meta\ lo/gou exige a presença de um domínio entitativo em que o poder possa se voltar para seu oposto (e)nanti/a). Por exemplo: a arte da medicina se volta para a doença e para a saúde. A du/nameij meta\ lo/gou é traduzida por Heidegger como *força dotada de conhecimento*, isso por que ela tem para si a visualização de seu âmbito de poder no qual aparece também de maneira prévia o aspecto (ei)=doj) daquilo que deve executar. A du/nameij alo/goj aparece como um contraponto elucidativo da du/namij dotada de lo/goj. Para um ente alo/goj seu âmbito permanece fechado, o que quer dizer que ele não tem para si o seu âmbito como âmbito. Um exemplo é o poder de gerar calor do fogo. O fogo não tem relação alguma com o que executa, não vê o ei)=doj, mesmo seu caráter de alo/goi só pode ser visto a partir da perspectiva do ente dotado de lo/goj. É apenas por meio da utilização do lo/goj que podemos compreender algo como o fogo por si mesmo enquanto um aquecer puro e simples, que não tem o poder de escolher o que aquece, como aquece e para que aquece.

O aspecto característico da du/nameij meta\ lo/gou é que, segundo seu modo mais próprio de ser força, lhe é dado em absoluto e necessariamente seu âmbito, enquanto que, para a du/namij alo/goj, seu âmbito não só permanece fechado para ela como também está fora de toda e qualquer possibilidade de ser aberto ou fechado. (HEIDEGGER, 2007, p. 141-142)

Além da abertura do âmbito necessário para o poder, o lo/goj promove imediatamente no interior desse âmbito aquilo que é oposto a esse poder. Heidegger traduz da seguinte maneira a passagem de Aristóteles que versa sobre o problema: “O motivo por que (certas du/nameij voltam-se ao seu oposto) é que o ser-entendido-em-algo é (em si) discursividade (ter conhecimento)” (HEIDEGGER, 2007, p. 142). Já vimos anteriormente que o poder guarda em si uma realidade, mas como ele guarda essa realidade só fica mais claro agora com o recurso ao lo/goj. A realidade retida no poder é caracterizada por esse ser-entendido-em-algo, tradução de Heidegger para a palavra

e)pisth/mh, que não significa outra coisa do que ter um saber por já movimentar-se em um âmbito discursivo. Esse saber especialmente exemplar que conta com um âmbito construído pelo lo/goj e corresponde ao poder de execução, não é outro que a e)pisth/mh poietike/ (produção), a qual para Heidegger possui um significado decisivo para a compreensão grega de mundo.

Enquanto du/nameij meta\ lo/gou, a e)pisth/mh poietike/ tem diante de si um âmbito em que o aspecto (ei)=doj do que deve ser produzido (e)/rgon já sempre se manifestou. “Com o ei)=doj do e)/rgon já se antecipou uma finalização, os fins que o circunscrevem” (HEIDEGGER, 2007, p. 145). Em direção ao seu fim (te/loj), a produção dispõe dos utensílios que se oferecem em seu âmbito de execução.

Mas o fim finalizante é, segundo sua essência, limite, pe/raj. Produzir alguma coisa significa em si: colocar alguma coisa em seus limites, de tal modo que já de antemão se tem em mira essa delimitação, e junto com isso, aquilo que esta inclui e exclui. (HEIDEGGER, 2007, p. 145).

Essa passagem de Heidegger é especialmente elucidativa para entendermos porquê Aristóteles diz que todo produzir está referido ao seu oposto (e)nanti/a). Ora, para “colocar alguma coisa em seus limites” é preciso já se estar em um campo de opções que ofereça aquilo que se pode utilizar e aquilo que se deve recusar, ou seja, aquilo que a obra requisita e também o que ela nega de acordo com a sua delimitação.¹¹⁴ O produzir incorpora muito exemplarmente a finitude do poder imposta pelo lo/goj. O produtor não pode dispor de toda a matéria (u(/lh/) da maneira que melhor lhe aprouver como se ela fosse uma fonte ilimitada para uma produção igualmente ilimitada. Na verdade, no que o ei)=doj da obra é previsto, ele já requisita uma certa u(/lh/, ou seja, impõe à matéria uma configuração (forma, morf/) que contraria toda aquela matéria que a ela não se conforma. O ei)=doj, portanto, delimita de antemão até mesmo o que poderia ser pensado como ilimitado. Apenas a partir dessa perspectiva é que se pode pensar a matéria como uma fonte inesgotável para a configuração de uma obra, isto é, a matéria só pode ser dita ilimitada ou limitada dentro de um âmbito previamente restringido de produção que a permite aparecer enquanto tal ou tal. A matéria nunca é uma objetividade pura e simples. O ei)=doj já sempre deu uma certa configuração à matéria e, por isso, já solicitou sua matéria específica e recusou outra.

¹¹⁴ Esse contexto diverso de análise corrobora e chama a atenção para o que falamos anteriormente sobre a noção de o(rismo/j como um limite.

O *ei)=doj* só pode de certa forma orientar a *e)ntele/cia* da *e)pisth/mh* *poietike*, ou seja, o *e)/rgon* como o que foi levado a termo, pois esse “*ei)=doj* é *lo/goj*, sendo por isso sede de sua contraposição e vizinhança” (HEIDEGGER, 2007, p. 148). Ora, o *ei)=doj* diz antecipadamente a maneira como algo deve ser produzido, entretanto, é no *lo/goj* que estão manifestas as coisas que serão escolhidas, bem como aquilo que se opõe à produção de uma determinada coisa e deve ser excluído, o *e)nanti/on*. Heidegger não quer dizer com essa articulação que o mundo esteja reduzido à linguagem, mais precisamente, isto não implica que o mundo esteja organizado na forma de enunciados. Para Heidegger, o *lo/goj* não decodifica a “realidade”, mas incorpora e exprime o modo como os entes se manifestam para nós. Em outras palavras, qualquer realidade só pode se manifestar para nós por intermédio do *lo/goj*. Isso seria algo presente no próprio Aristóteles, já que o *ei)=doj* é algo que precisa estar previamente “representado” para a execução de uma obra. “Ora, representar antecipadamente o *ei)=doj* é um processo seletivo e, portanto, um dar a conhecer (*lo/goj*)” (HEIDEGGER, 2007, p. 152).

O processo produtivo, portanto, já precisa partir daquilo que o *lo/goj* deu a conhecer. Levar a obra ao seu *ei)=doj*, possui um caráter de deixar. “O processo produtivo é em si um dizer a si mesmo e um deixar-se dizer. Dizer a si alguma coisa não significa produzir palavras, mas querer proceder de um determinado modo, isto é, já proceder assim” (HEIDEGGER, 2007, p. 153). O dar a conhecer do *lo/goj* repercute dessa maneira em uma espécie de reflexão tácita, que nunca “é apenas um alinhamento de frases e enunciados; mas ela é uma postura fundamental frente ao mundo” (HEIDEGGER, 2007, p. 154). No *lo/goj*, o homem não fala antes de tudo sobre as coisas, não nomeia coisas dadas de antemão, mas fundamentalmente deixar falar o seu mundo à medida que se comporta com relação a ele.

Heidegger vê em Aristóteles uma distinção que ele mesmo opera entre um *lo/goj* mundano originário e um *lo/goj* enunciativo derivado. A reflexão a respeito do conhecimento da verdade deve antes de tudo esclarecer a relação entre essas duas acepções do *lo/goj*. “O ir em busca de conhecimento força a um debate singularizado daquilo que antes deve estar aberto na sua totalidade” (HEIDEGGER, 2007, p. 154). O ponto nodal da discordância de Heidegger com relação a Aristóteles está exatamente na concepção daquilo que já deve estar aberto na sua totalidade. Já afirmamos outras vezes que, para Aristóteles, aquilo que dá sustentação ao enunciado é a própria realidade, ou

seja, o ente em sua totalidade compreendido como presença constante. A tese de Heidegger é a de que toda a tradição permaneceu presa a essa tese ontologicamente equivocada de mundo.

Na filosofia, na maioria das vezes apelando para a Antigüidade, costuma-se compreender a *questão da essência* de tal modo que nela só é tematizado o que alguma coisa é, o ser-o-que, deixando totalmente de lado se isso é real ou não; aqui, a realidade não tem importância. Isso, porém, é ambíguo e a filosofia é vítima dessa ambigüidade; pois na maioria das vezes ela descurou de perguntar também o que seja a essência da realidade; e onde se colocou essa questão, isso foi feito de tal modo a se compreender a realidade como *existentia*, num sentido amplo e pan-abrangente; nesse caso, o real é o que está ali presente; não se percebe que a realidade se modifica essencialmente junto com a essência em sentido estrito, onde se expressa apenas o ser-o-que. Mas a essência plena de um ente – isso ainda precisamos aprender a compreender – diz respeito tanto à *quiddidade* de um ente quanto ao *como* de sua realidade possível. (HEIDEGGER, 2007, p. 228).

8 CONCLUSÃO

A presente dissertação pretendeu trazer alguma elucidação sobre a tese heideggeriana a respeito do caráter derivado da verdade proposicional. Já de início, chamamos a atenção para o fato de que a análise de Heidegger sobre o enunciado judicativo não se desenvolve no âmbito lógico-formal. Muito antes do que promover uma refutação da lógica, o que Heidegger deseja é compreender em que medida a proposição (enunciado, juízo) pôde ser tomada como condição de possibilidade para a verdade. A atenção de Heidegger, portanto, não está voltada para a analítica da proposição propriamente dita, mas sim para a investigação dos pressupostos que sustentam a opinião amplamente difundida de que o lugar primário da verdade é a proposição. Em outras palavras, Heidegger procura trazer a questão da verdade para o plano ontológico, de maneira a mostrar que há uma pressuposição metafísica muito determinada na base de toda a teoria da verdade como propriedade da proposição. Essa ontologia de base, por sua vez, teria sua origem na filosofia grega, mais especificamente

em Aristóteles, que Heidegger utiliza como seu principal interlocutor no que se refere ao problema da verdade.

Primeiramente, mostramos que, para Heidegger, a concepção proposicional acerca da verdade se assenta em uma relação comparativa com aquilo que é objeto do enunciado. Dito de outra forma, a proposição é verdadeira na medida em que ela concorda com aquilo que é enunciado por ela. Isso quer dizer que, antes de tudo, é necessária alguma concepção prévia a respeito do modo de ser desse objeto com o qual a proposição deve concordar. É exatamente nessa concepção prévia que Heidegger localiza a origem metafísica da verdade proposicional. O objeto do enunciado, ou seja, a “realidade” investigada pelo juízo lógico, teria sido previamente considerada como algo constantemente presente. O grande problema dessa concepção, segundo Heidegger, é que ela é aparentemente muito evidente e amplamente aceita. Ora, o que poderia ser mais correto do que conceber o ser como o que é presente, como auto-subsistência, enfim, como substância?

Nada parece mais lógico e menos metafísico do que considerar o ser, o real, como o que subsiste por si mesmo. Entretanto, Heidegger nos mostrou que a manifestação dos entes em seu ser é condicionada pelo *lo/goj* do humano existente. Isso significa que não pode haver algo como “entes”, “realidade”, ou mesmo “ser”, para além da compreensão de ser instaurada pelo *lo/goj* humano. Na filosofia de Heidegger, esse *lo/goj* não corresponde a nenhuma capacidade cognitiva do ser humano, na verdade, ele diz respeito ao discurso historicamente sedimentado de um mundo. É esse mundo, é esse discurso temporalmente condicionado, que fornece o parâmetro para a descoberta dos entes em geral. A “realidade”, portanto, antes de ser o fundamento auto-subsistente, sobre o qual se sustentariam os juízos, seria ela mesma derivada da historicidade do mundo.

Após essa constatação inicial, nossa preocupação esteve em mostrar, basicamente, como essa historicidade do mundo pôde ser encoberta em favor da ontologia da substancialidade. Heidegger encontra a resposta para essa pergunta na própria tendência que o discurso cotidiano possui para encobrir sua origem temporal. Ora, alguma constância e regularidade semântica são exigências positivas para a configuração de um mundo que possa ser compartilhado cotidianamente. Em outras palavras, sem uma sedimentação discursiva, haveria uma inconcebível multiplicidade absoluta de significações para o ente. Para Heidegger, foi precisamente o peso histórico

dessa sedimentação constante de significações que repercutiu na edificação da substância como categoria fundamental da ontologia tradicional.

Toda a problematização da análise que Heidegger faz da fundamentação metafísica do *lógos* em Aristóteles, tem como base o viés analítico apresentado acima. Pode-se afirmar que Heidegger vê na ontologia grega a origem de um problema que se arrastou ao longo da história da filosofia, a saber, a falta de uma tematização mais detida da cotidianidade mediana. Heidegger sabe, todavia, que a questão da primazia da *poiesis* não é algo tão decidido assim para Aristóteles, principalmente, se nos ativermos à *Ética a Nicômaco*. Não há dúvidas, por outro lado, de que Aristóteles parece considerar essa primazia uma condição para a ciência primeira. Afora as especificidades dessa discussão no que se refere aos textos de Aristóteles, o que ainda não aparece com a devida clareza no pensamento do primeiro Heidegger é: Qual o seu objetivo, mais rigorosamente falando, com o projeto de uma ontologia fundamental? Sabe-se que com a descoberta da historicidade originária da verdade, Heidegger esperava estabelecer o solo crítico para uma redefinição dos limites do discurso lógico-científico.¹¹⁵ Todavia, a preocupação de Heidegger não parece ter apenas um caráter metodológico. O que teria motivado Heidegger a procurar um conceito existencial de ciência em oposição ao conceito lógico tradicional? É de se supor a princípio que o tema do niilismo já estivesse latente em Heidegger, apesar de ter se tornado explícito apenas posteriormente em seu pensamento. Nesta dissertação, no entanto, isso permanece apenas como uma questão em aberto.

¹¹⁵ Sobre isso, por exemplo, cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo. Parte II*, op. Cit., pp. 157-168 e *Introdução à Filosofia*, op. Cit., pp. 28-45.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Antonio Abranches, Cesar Augusto R. De Almeida e Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristoteles*. Versión castellana de Vidal Peña. 1. ed. Madrid: Taurus, 1974.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BROGAN, Walter. *Heidegger and Aristotle: The twofoldness of being*. 1. ed. New York: Sunny University Press, 1996.

CASANOVA, Marco Antonio. *O instante extra-ordinário: vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche*. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. A linguagem do acontecimento-apropriativo. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 315-343, dez. 2002.

_____. Linguagem cotidiana e competência existencial. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 35-85, jun. 2006.

_____. *Nada a caminho*: impessoalidade, niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Der Anfang des Endes: Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens. Separata de: *Heidegger Jahrbuch*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, v.8, p. 203-232, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II*: os domínios do homem. Tradução de Rosa Maria Boaventura. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *As encruzilhadas do labirinto V*: Feito a ser feito. Tradução de Lílían do Valle. 1. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. 1. ed. Illinois: Northwestern University Press, 2001.

DAHLSTROM, Daniel O. *Heidegger's Concept of Truth*. 1. ed. Boston: Cambridge University Press, 2005.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Míriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DREYFUS, Hubert. *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. 1. ed. California: California University Press, 1990.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: Fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. 1. ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEELAN, Patrick. After Post-modernism: the scope of Hermeneutics in natural science. *Studies in the history and philosophy of science*, v.29, p. 273-298, 1997.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva: A virada hermenêutica*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Verdade e Método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. GA 1: *Frühe Schriften*. 1. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. *Sein und Zeit*. 11. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

_____. GA 5: *Holzwege*. 8. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. GA 9: *Wegmarken*. 3. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. 1. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

_____. GA 19: *Platon: Sophistes*. 1. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. GA 21: *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. 1. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 1. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

_____. GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 1. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. 1. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. 2. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. GA 63: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. 2. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 3. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *A origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Heidegger. Coleção Os Pensadores*. 2. ed. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Introdução à Filosofia*. 1. ed. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Introdução à Metafísica*. 1. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

_____. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3. Sobre a essência e a realidade da força*. Tradução de Enio Paulo Giachini. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Nietzsche. Metafísica e Nihilismo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *O que é uma coisa? A doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Tradução de Carlos Morujão. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Ser e Tempo I*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *Ser e Tempo II*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001b.

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Tradução de Albert Hofstadter. Edição revisada. Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Husserl*: Coleção Os Pensadores. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KÄUFER, Stephan. Schemata, Hammers, and Time: Heidegger's Two Derivations of Judgment. *Topoi*, Springer Netherlands, v. 22, n. 2, p. 79-91, dez. 2004.

KISIEL, Theodore e van BUREN, John (Ed.). *Reading Heidegger from the start. Essays in his earliest thought*. 1. ed. New York: State University of New York, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. 1. ed. Lisboa: Instituto Piaget.

LOCKE, John. *Locke*. Os Pensadores. Tradução de Anoar Aiex. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ática, 1992.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. 1. ed. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução de Jorge Telles de Menezes. 1. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

REIS, Robson Ramos dos. A dissolução da idéia da lógica. *Natureza Humana*, São Paulo, v.5, n.2, p. 423-440, jul-dez, 2003.

RICHARDSON, William J. *Heidegger – through phenomenology to thought*. 4. ed. New York: Fordham University Press, 2003.

ROSS, Sir David. *Aristotle*. 6. ed. London: Routledge, 2004.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: lições introdutórias para a leitura do parágrafo 44 de Ser e tempo*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. ed. Berlin: De Gruyter, 1970.

TUGENDHAT, Ernst e WOLF, Ursula. *Propedêutica Lógico-Semântica*. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Tradução de João Duarte. 1. ed. Porto: Instituto Piaget, 2001.